目次

文化哲學

緒論

什麼是文化？——文化哲學與文化社會學——文化哲學的概念。文化哲學（Kulturphilosophie）這一個課目，在國內大學尚未設立，廈大雖定有此一科，卻是從來無人擔任，所以本次講演，可算得破題兒第一遭了。

自民國六七年李大釗在言治發表「東西文明根本之異點，」和陳獨秀在新青年第一卷發表「東西民族根本思想之差異」以後，國人似漸已注意東西文化問題。學藝第三號有屠孝實記金子馬治講演「東西文明之比較(一)，」東方第十四卷載傖父「戰後東西文明之調和，」第十五卷譯載日本雜誌「中西文明之評判」一文，新潮第三卷有馮友蘭「東西文明之比較觀」，是和印度泰谷爾談話記下來的。然而影響最大的，當然要算民國十年秋間梁漱冥先生所講「東西文化及其哲學」一書了。這本講演錄於民國十八年已經刊行八版，雖然無意於建立什麼「文化哲學」，如他自序所說似的：「我自始不曉得甚麼叫哲學而要去講他；」可是我們應該老實承認他所講的，正是為我們「文化哲學」開出一條先路。「東西文化及其哲學」出版以後，無論贊成的或反對的，幾乎都因此而喚起討論文化問題的熱心，不過在梁先生當時，討論東西文化的人雖多，對於文化這個東西，有根

本了解的卻是很少。直到民國十五年七月胡適之先生在現代評論（第四卷第三十八期）發表「我們對於西洋近代文明的態度」一文，在那裏他始提出幾個根本觀念，來做討論的標準。如：

「第一，文明（Civilization）是一個民族應付他的環境的總成績；第二，文化（Culture）是一種文明所形成的生活的方式」。

在這裏他要區別「文明」與「文化」，是很值得注意的。不過胡先生這種呆板勉強的分別，未免含糊不清；所謂「文化是一種文明所形成的生活的方式」，和梁先生所說「文化是生活的樣法」幾乎意思一樣。所以胡先生那篇論文發表以後，便有張崧年君一篇「文明與文化」載在東方雜誌第二十三卷第二十四號駁他。以爲：

「大概照適之先生，或漱冥先生的意思，一個人處人行己接物總有一種態度，一民族處人行己接物，也有一個集合的態度，這種集合的總態度，便是文化。」

並且如謂文化的生活方式，是一種文明所形成的，那麼當然文明在先，文化在後，這不是很費解嗎？同期東方雜誌又有張東蓀論「西方文明與中國」，也是對胡先生說法提出一種補救和修正。許仕廉則在眞理與生命（第二卷第十六號）發表「論東西文明問題並達胡張諸君」，後又集刊於「文明與政治」一書中。（一九二九年一月北京書局）他的文化解釋是很受美國著名人類學家克魯伯（A. L. Kroeber）影響的。他將宇宙間萬事萬物，分四界現象，每界現象性質不同，因而科學也應分四類，即是：（文化與政治13頁）

最上級	文化現象	社會科學	—人文科學（文化現象）—（時間）—宙
上級	心理現象	心理科學	自然科學（自然現象）—（空間）—宇
中級	初級有機現象	生理科學	
下級	無機現象	物理科學	

因爲依克氏的分類，文化是宇宙進化最後最高的現象，所以文化是有三個特點：

A. 文化是有機體所發出的東西；

B. 心靈是文化的基礎；

C. 文化是自然界以外所另創造的東西，是人爲的，自動的。（同書頁 53）

這種講法可算文化社會學者的一種文化觀了。和他同調的尙有孫本文君，對於文化社會學底理論，發揮得最爲透澈。他著作很多，有『社會學上之文化論』『文化與社會』『社會底文化基礎』等書，他以爲文化就是社會底基礎，然則文化是什麼呢？他說：——

『文化實在是一種複雜體，包括一切有形的實物，如衣服宮室等，與無形的事項的知識，信仰，藝術，法律，風俗以及其餘從社會上所學得底種種做事底能力與習慣』。（社會底文化基礎頁 324,126）

所以有人說『文化就是一個社會所表現一切生活活動底總名』；這種文化學派的社會學，雖然沒有一貫的邏輯系統，甚至還沒有對文化有深澈的了解，卻是屈指一算，從討論東西文化而至於文化之社會學的研究，不

消說已經進步多了。但可注意的，就是較近討論文化運動和文化問題的，似又別開生面，他們因受了俄國前人民教育委員會主席 Lunacharsky 的影響，竭力為『無產階級的文化』張目。他們有的從消極方面從事『文化派社會學批評』，（二十世紀第二期頁 88至140）以為孫博士的『文化社會學是浸潰於和平思想，改良主義，調和觀點底意象形態之中的』。有的便主張根本推翻資產階級學者的文化解釋，如陳高傭君（見世界與中國第二卷第六號文化革命與革命文化）便給文化重下一個新定義：

『文化是人類在一定的經濟基礎之上，從事生產勞動的各方面的表現』。

不錯！文化現在又成為很時髦很新鮮的名詞了！一方面我們在地下發掘甲骨文來，在燉煌石室中發現了古書可以叫做文化；一方面如陳高傭所說似的『人類在生活場中各種努力的表現都是文化。一部解剖資本主義社會的「資本論」是文化，在群衆遊行時，一個工人所喊的「打倒帝國主義」口號，亦是文化』。文化！文化！究竟什麼是文化？如果對此沒有正確地估定他的意義，便文化哲學亦從何講起。依我們的解釋，則：

第一。文化就是人類生活的表現，在這裏很明顯地指出『文化』和『人』的關係，可以說生物界中只有人類纔能支配環境，創造文化的。Ward 說得好：『動物是受環境支配的，人是支配環境的』；這種支配環境的生活表現，就是文化。所以文化社會學者告訴我們：

『文化指自然能力外之創造能力而言。我們人類雖沒有翼，然可以製飛艇以駕空；雖沒有翅，有舟隻以運水；雖沒有利爪牙，我們的武器可以制九牛二虎而有餘。我們的腿雖不如馬跑得快，我們的汽車却比馬要快幾

倍。凡米麥肉類，我們不喜生食，有烹飪之法，以調和五味。又有衣服房屋，火爐風扇，可以寒暑制宜，風雨無慴。我們又有言語文字書籍報紙以傳達意志記述事實。有社會國家人情禮教以鞏固人羣而保護人道，凡此種種不是天生的能力，是人造的文化』。（文化與政治頁 17-18）

尤其重要的，就是言語。Ellwood 在『文化進化論』中特別提出人類言語機官的重要。我們所看見的文化，無論是創造工具，創造儀式，創造制度，或創造一個宇宙觀，都要靠言語來交互傳遞，但這在動物卻沒有這種文化的基礎。所以說：

『所有人類的團體都擁有文化，然而沒有動物團體擁有文化的。在動物世界中，任憑那一個如果能得到特別的技巧或很好的方法，以應付牠的環境；但是在任何可貴的範圍內，牠卻沒有能力將這些獲得的東西傳給牠的同伴，這是因為牠缺少言語之故。所以這些技巧或方法之於動物，不過是個被感動的行為。然而在人類的世界中，心理的交互作用，或交通，則發展到了言語這一步，因此個人便有力量去傳達他的概念，給他自己團體中的人員。於是數個團體的行為都被影響了，其結果遂至人類的共同行為，主要的都依賴於言語文字。這種用語言的機關而形成各種概念和傳達概念到別些人去的能力，就是文化進化的基礎；而文化的要義則是發明或成績』。（文化進化論頁 4-5）

因為文化實在是人類的特殊產物，所以只有人類纔有文化；然而文化是活動不是死的，所以不但如一般學者所說人類應付牠環境的「總成績」，而卻有永遠創造永遠進化的文化史。我甚至可以說，人類生活自始即是

文化的生活，人類生活的表現自始卽是文化史的表現；簡單來說只要叫做人類，不論文明民族抑爲野蠻民族，都自然而然有牠本身的文化，不過文化的程度不能相同罷了。好比 Morgan『古代社會』又名『從野蠻狀態經過未開化狀態，以至於文明之域的人類進步趨向的研究』，書中述及亞美利加印第安人的制度技術發明。印第安人誠然野蠻民族，卻也有其初民的文化，在他們血族團體中，竟發見了解決希臘，羅馬及德意志歷史向來所不可解的最重要的謎。可見人類歷史，實際卽是敍述人類文化生活之紀錄；所謂歷史哲學，實際卽是敍述人類文化發展的階段。我們不但承認在經濟支配一切之現代的文化，我們甚至要如 Morgan, Taylor 及其他文化人類學者一樣，要研究初民生活，以發見初民的文化。

第二，文化就是人類生活各方面的表現，許多學者要分別「文化」與「文明」，有的以爲文化是精神的，文明是物質的，有的倒轉過來，以爲文化是物質的，文明是精神的。如上面所引胡先生的說法，卽無形中假定有文明(Civilization)與文化 (Culture) 對立；卻是詳細考察起來，英法人談文化問題的，大多數仍常常把兩字混用。張崧年君在『文明與文化』一文，曾舉出好多例子，以見用此用彼本無什麼分別，他的斷案竟謂：『文明與文化在中國文字語言中只可看成差不多與「算學」與「數學」一樣，只是一物事之兩名，或一學名一俗名，不必強爲之區異。或則頂多說文化是活動，文明是結果，也不過一事之兩看法』；我對此說本沒有異議，卻是從科學的見地來明確規定起來，則文化與文明，在語言原義上實在是很有分別的。

（一）德語 Kultur（文化）是對 Civilization（文明）而言，兩者是很有區別的。英美及法意拉丁

民族通常只用 Civilization 一語，與德語 Kultur 同源之 Culture 則不大常用，既然兩者區別不明，當然可以混用。

（二）德語 Kultur 與英語 Culture 同由拉丁語 Cultura 轉化出來。據 Cultura 原語考察，本兼有神明拜祭，土地耕作，動植物培養以及精神修養諸義。在中世紀已大體與今日所謂包含物質的文化與精神的文化概念相當，不過當時精神的文化概念，實即指宗教的文化而言。但在德則其意義發達而爲今日之文化概念，在英法則 Culture 僅取義於耕作培養以及精神修養，至如廣義的文化概念通常仍以 Civilization 一語替代之。

（三）德語 Kultur 之語原及意義，均帶有宗教色彩，反之 Civilization 的語原，原義，則本與政治法律的生活相關。拉丁語 Civis 係指市民之事，由此轉化爲 Civilis （形容詞），或 Civilisatio （名詞），均不過指市民的地位，市民的權利，以及具有市民的品格，教養諸義而言。所以 Kultur 可以有極深邃之精神的意義，而 Civilization 則不可不與社會的政治的意義有密切的關聯。（米田莊太郎：現代文化人之心理頁5–50漢譯現代文化概論頁 1–8）

因爲德人重視 Kultur 英美重視 Civilization，結果便將『文化』與『文明』打成兩截，如世界大戰時，一方面以爲『Kultur乃日耳曼民族利用近代科學以達其民族的利己心之一種科學的野蠻主義，與英美法意諸國所謂 Civilization 即人道的精神所演成者絕對不同；所以世界大戰不外就是 Civilization 對於Kultur

侵略的一種防禦戰而已」（同上頁10）反一面德國人則以爲人類進步的重心，應求之於精神方面，即 Kultur 方面，所以如Spengler 便極力排擊文明，以爲「一切文化的本質都是宗教的，因爲文明的本質是僞宗教的」。文化是人類內面之靈的精神的修養及其事業，是統一切宗教的藝術的最完善之人類生活的狀態；反之文明則關於外面的教養與秩序，就指現代的工業與機械等；換言之，即前者爲靈之活潑潑地肉體，後者乃其木乃伊；前者爲精神的廣義的，後者爲物質的限定的；並且文明爲文化之最後時期，即文化所不可避免之運命的危機，文化一發展到老年時代，便入於文明的境地而沒落了。雖然 Spengler 的說法，許多不能使我們滿意，卻是「文化」與「文明」的確有些區別，也是事實。這就是說，德人所倡導之 Kultur 概念，實爲精神的文化概念（即宗教，哲學，科學，藝術等知識生活），英美所倡導之 Civilization 則實爲社會的文化概念，（如政治，法律，經濟，教育等社會生活），含混起來固然可如一般學者把兩者區別置而不論，若精細考察起來，則此實即代表人類生活之兩方面的表現。即一方面表現爲人類之知識生活的文化，一方面表現爲人類之社會生活的文化；而所謂文化云者，本包括有此兩大部分，所以有人主張在兩個之上更造一個新字，叫做 Gesittung，而把「文化」「文明」並屬其中，這也是對的。不過照用語習慣，仍可以「文化」並包知識的與社會的兩方面，而以專指社會組織發達的「文明」附入其中；這就是說，文化不是人類生活一方面的表現，乃爲人類生活各方面的表現。我們不但要將宗教哲學科學藝術屬於文化領域以內，就是政治生活法律生活經濟生活以及教育生活都應該屬於文化領域以內去研究的。

這麼一來，所謂文化這個字的意義便容易明白了。人類生活的一切表現，下自創作一個泥饅頭，上至創作一個宇宙觀，一本律典，甚至我今天在中山大學講『文化哲學』，只要是人類生活的表現，便都可以叫做文化，但同在文化之中，因爲研究的對象不同，自然而然可以分文化學爲兩大部門，一個研究 Kultur 即知識的文化生活者，爲『文化哲學』；一個研究 Civilization 即社會的文化生活者，爲『文化社會學』。文化社會學尤自美國 W. F. Ogburn 一九二二年著『社會變遷』以來，在中國便有很大的影響，雖然這一派許多點應受批評，甚至於還未抓着文化社會學之根本核心，卻是已經有人提倡，前途是無可限量的。『文化哲學』則這回纔算第一次出來講述，故不免要有許多疑問，因爲避免誤會起見，應從我自己思想的立足點上，分別出什麼是文化社會學？和什麼是文化哲學？

我們知道從前社會學之祖 Comte，曾從兩方面觀察人類生活的進化，第一爲人類知識的進化，即（一）神學階段；（二）形而上學階段；（三）實證的或科學的階段。第二爲人類物質的進化，即（一）軍事階段；（二）法律階段；（三）產業階段。這兩種三級律的根本概念實在是一而二二而一的，如知識生活上之神學階段，即物質生活上之軍事階段；又知識生活上之科學階段，即物質生活上之產業階段或經濟階段。由前言之，所謂神學（宗教）形而上學（哲學）實證學（科學），是屬於文化哲學的範圍；由後言之所謂軍事（政治）法律，產業（經濟）則應屬於文化社會學的範圍。不過在 Comte 當時，實未注意及此，他是將所有這些文化的範疇，統統包括於社會動學即歷史哲學之下，當然建立不出文化社會學，更不要說什麼文化哲學了。卻是從 Comte 以至現

代，社會學本身大大進化的結果，已經有一致傾向於第四期文化社會學的趨勢。這就是說，社會學史的發展，是從：

第一、生物學的社會學（Comte，社會學上的達爾文說，Spencer的社會有機體說，Lilienfeld, Schaeffle, Fouillée, Worms）。

第二、心理學的社會學（Tonnies, Ward, Tarde, Small, Giddings, Ross, Baldwin, Cooley, Le Bon, Wundt, Ellwood, Mac Dougall, Hobhouse, Wallas, W. I. Thomas.）。

第三、特殊科學的社會學，或經濟學的統計學的社會學，（Simmel, Vierkandt, Weise, Durkheim, Bouglé, 數理及統計學派如Jevons, Cournot, Walras, Parato, Quetelet, Le Play, Mayo-Smith, Park, Burgess, 馬克思主義社會學如 Marx, Engels, Plechanow, Bucharin，及其他）

以至於最近發生的所謂文化社會學。文化社會學在美國以 Ogburn, Case, Herskovits與 Wielley 等爲代表；在德國則以 Max Weber 及 Troetlech 的宗教社會學，Spengler 之世界史的形態學，及 Max Scheler 的知識社會學爲代表。不過據實來講，如 Spengler 所著『西歐的沒落』，Max Scheler 所著『哲學的人間學』，謂爲文化社會學，均不如老老實實叫他做『文化哲學』。而如美國 Ogburn 及我國社會學界中孫本文等，纔眞正是文化社會學的代表。何則？Spengler 等所研究的文化，仍爲 Kultur 卽知識生活的文化，而 Ogburn 等所研究的文化，纔眞是 Civilization，卽社會生活的文化之研究也。所以同屬於所謂文化學之中，亦可見德國的研究與英美不同，（法國對於文化哲學卻是很有貢獻）我們如果要從根本上將文化爲哲學的研究，則不能不捨卻

國家的市民的文化概念，即所謂文化社會學，而專探討文化概念之精神的意義，這就是我們現在所要從事之文化哲學了。

依 Windelband 一九一〇年發表『文化哲學與先驗觀念論』(Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus)所說，則文化哲學實應從 Kant 起始。米田莊太郎在『現代文化概論』也說『在今日所謂文化哲學之創立者，如康德(Kant)實以極深邃的意義而有倫理的文化概念之倡導；菲希特(Fichte)乃更擴而大之；至席林(Schelling)始提倡藝術的文化概念，後復論及宗教的文化概念；黑格爾(Hegel)更有精微之論理的文化概念之建設焉』。(漢譯頁六)這麼一來，似乎文化哲學應該屬於德國觀念論的哲學了，固然如新康德派 Lask 所說，Kant 實將文化與歷史一樣看待，文化是與自然對立，即歷史與自然對立，所謂自然是有必然的，不加以當爲的人爲的意思，如 Herder 即以這樣自然作用來支配人類歷史，Kant 反對他，主張當爲的人爲過程，纔成爲眞正歷史；這點對文化過程的認識，就是 Kant 所以和啓蒙時代相對立的特徵，也就是他所以爲文化哲學之祖的原因。卻是因此便主張文化哲學即如新康德派所謂『價值哲學』，我無論如何，實有些不敢贊同。依我意思，文化就是生活，所謂文化哲學的元祖，謂爲德國的 Kant，不如說是由於法國的 Rousseau；與其根據於 Windelband, Rickert 等所謂『價值哲學』，則不如根據於 Simmel, Dilthey 等所謂『生活哲學』；與其傾向於新康德派西南學派，不如傾向於Bergson, Croce, Spengler 等生命主義派。可是從過去重要的『文化哲學』的論文來看，即如前面所舉 Windelband 的『文化哲學與先驗的觀念論』，很明白地都是傾向於以價值

哲學爲文化哲學的。（參照松原寬譯哲學之根本問題下卷頁 383–402 米田莊太郎著：Windelband 之歷史哲學頁 672–700）他說文化哲學是有種種說法：

其一、以文化哲學爲文化之創造，蓋欲確立一個普遍妥當的規範，以建立將來之文化理想。他們以爲哲學任務不在於探求或理解價值，乃在於創造價值，哲學如此，文化哲學當然不出此例，

其二、以文化哲學爲文化之根本的理解，對於文化之科學的研究如心理學的分析，社會學的比較，及歷史的展開之發生的研究等；然而這些科學只以經驗的實在爲限，是不能發見文化之根本的構造的。所以文化哲學要更進一步，不限於經驗學的認識，而要充分理解文化之超經驗的意義。

因爲在這兩種說法中，Windelband 是傾向於以文化哲學爲文化之根本的理解，所以主張文化哲學是應建立於「先驗的觀念論」之上，而究明文化之超經驗的意義。但所謂文化之超經驗的意義，實際卽是所謂超越的妥當者主義之哲學，卽價值哲學。米田莊太郎他是和 Windelband 抱同一論調的，他告訴我們：

「由認識論上之嚴密批判以觀，吾人所得以認識之超越的云云，非絕對的實在而絕對的妥當也；而此非實在而妥當云者，實卽價值之謂。由此可知認識論所謂超越的云云，又實爲絕對的價值也。故哲學云者，實爲價值之學，至文化哲學必以此超越的妥當者主義之哲學爲基礎，而後學的可能，乃能確立；其任務乃能完全貫徹。此在今日哲學之發達上，所謂價值哲學實最能發揮文化之超經驗的意義，而遂行其任務也」。（現代文化概論頁23）「文化哲學實卽價值哲學；申言之，以申明文化之超經驗的意義，及其普遍妥當的價值之哲學也。而

此所謂價值，又即實現於一切文化範域之價值；如眞的價值，美的價值，善的價值，聖的價值，均由其相當之文化範域所實現者。而此諸種價值之論究，又自各有價值哲學的學科，如論理學，倫理哲學，美學，宗教哲學，同時存在」。（同上，頁10）

因此而所謂文化哲學的內容，依米田莊太郎所說，則其所研究的根本問題，有三：

其一、爲各種價值之個別的研究，所謂價值各論；

其二、爲價值體系之創立，所謂價值體系論；

其三、爲人類之歷史的意義之究明，所謂歷史哲學。（同上頁38）

固然新康德派在「文化哲學」這一門學問上有很大的貢獻，但當他們以文化哲學認爲就是價值哲學，卻是根本錯誤。依我們意思，文化就是生活，文化哲學應該完全依據於「生活經驗」之上，即文化史的經驗之上。如新康德派將「生活經驗」拋在一邊，而求所謂超經驗的絕對價值，結果只有形式而無內容，只有價值而無實在；哲學既成爲價值之學，或「當爲」(Sollen)之學，而非實在之學，事實(Was ist)之學；那麼文化哲學便變成預想許多珍奇事物的評價，如杜里舒所說：「最多祇有道德的價值而已」，那裏有文化全體之生活經驗可言？因爲從前所謂文化哲學，不是立腳於生活經驗之上，所以文化哲學的基礎，尙未能十分穩固。反之我們以爲文化之根本理解就是「生活經驗」的理解；生活經驗在本質上就是歷史的，所以離開文化史，便文化哲學什麼也沒有了。不但如此，即在文化價值的問題上說，新康德派只注意於超越的價值之決定，而不注意最能直接接觸此價值附

着之「生活經驗」，所以名爲理解價値，實際卻忘卻了文化哲學之最大目的，乃在文化之創造，即價値之創造。先有文化之創造，而後人類才能和一般生物分離，造成如今特殊之地位。文化之泉源不是價値，是生活的經驗之流，生活經驗受了環境抑壓而生的突進跳躍，乃是一切文化的根抵，所以一說文化，即聯想及創造和發明，創造成功了，發明成功了，然後才有一般似是而非的哲學家，來估定價値的問題。所以文化是本，價値判斷是末；文化是原因，價値判斷其結果；我們如果希望建立一個有生命的文化哲學；我們便須不顧一切價値的判斷，用我們勞動來建立一種新的文化哲學。我們知道，在資本主義社會是把金錢估定商品的價値的，同樣他們也以爲一切學術思想文學藝術都可以價値估定，於是文化成了抽象的靈物，以至於和生活經驗分離。反之我們新的文化哲學，則以爲構成文化本質的東西，不僅是那已經可估定價値的人類生活所留下的總成績，而是根源於人類生活深處那永遠創造永遠進化的「生命之流」。

第一章　文化的進化

一

「朋友啊！一切的定理都是灰色，只有生命的黃金樹青葱啊！」

讀了 Mephistopheler 的詩句，使我發生了什麽感想呢？我以爲過去數千萬年所積成的文化，如果只是傳給我們以一種壓迫力，使我們永遠受制於那個過去的定理之下，不得翻身，那麽這種灰色的文化，無論人們怎樣用那理想生活上的觀念（如眞呀美呀善呀）去估定他的價值，倒不如斬釘截鐵毀滅了的好。因爲文化本來就是生活，不是如希臘羅馬的哲學家，同中古時代的神學家所說似的，爲一種不變停頓的東西（參看 Robinson, The New History, P. 248）相反地文化生活乃在永遠創新，永遠變化的過程當中；文化本身就是變和動的表現，而這個變動，就是生活進行，就是進化。所以文化和進化根本只是一個，一方面是時時刻刻的累積，一方面卽時時刻刻的創新，我們可以保存過去文化的痕跡，而不能保存過去文化的精神，過去文化的精神是永遠滲透永遠擴張於現在之中的。

實際說來，一切文化都是現代的文化，如同意大利克洛采（Benedetto Croce）在『歷史敍述的理論及歷史』

(Theory and History of Historiography, Tr. by Douglas Ainslie 1921) 所說似的，一切真的歷史都是現代的歷史。(Every true history is contemporary history) 依他看來：

「普通以過去的事實為歷史事實，卻不知過去事實須經過今我思想的活動，即將過去湧現於現在當中，而後纔有存在的意義。所謂歷史的現在，就是超越時間，——不就是包括過去現在未來的 eternal present（永遠的現在）如 H. Wildon Carr 的解釋：The present is not a mathematical point but a duration span (The Philosophy of Benedetto Croce, Chapter XI, P, 190)所以有生命的歷史都是現在的，失卻現在即過去的歷史，(non contemporary or past history) 這在 Croce 看來，都不過無生命的形骸而已」。（朱謙之「歷史哲學大綱」第八章第四節）

同一樣的理由，我們也可以否認失卻現在即過去的文化，主張過去文化須經過今我的創造活動，即將過去文化湧現於現代文化之中，而後纔有存在的意義。這就是說，文化是有現在性的，一切真的文化都是現代的文化；不然，所謂過去文化，只是糟粕而已，無生命的木乃伊而已。在這裏我們也應該和 Croce 一樣，分別出什麼是真文化，與什麼是偽文化？真文化都是現在的，有生命的表現；偽文化則如文獻學的文化，不過文書的蒐集而已。Croce 在所著書第二章，對於所謂文獻學的歷史痛下攻擊，他說：

「在現代這種文獻學的歷史家(Philological Historians) 如許之多，尤其自從誇張——換言之即偏重——所謂文獻言語學的方法 (Philological Method) 以來，這種歷史是怎樣盛行現代。他們表面上假為很莊

實的科學的歷史，然而可悲的卽太缺乏了精神連結，而且根本上除博學或最博學的年代記以外，什麼也沒有。……」

所以文獻學的歷史不是眞歷史，文獻學的文化也不是眞文化，拿他作爲適應需要之參考書未嘗不可，拿他來代表文化，反而把文化本身的意義埋沒了。老實說吧！所謂文化之意義，是決之於文化之爲『堆積』的，抑爲『進化』的？固然文化的進化中，一方面仰倚着『故』，一方面俯視着『新』，一方面是未來的前進不可預測，一方面是過去的累積永無窮期；然而這種永不間斷的過去累積，實存於現在綿延轉起之一流之中，所以文化累積不已，便日新不已。因爲文化累積是從內部發展而來，所以如生物之進化，而不如物質之爲堆積的。物質的堆積是有限的，空間的，同質性的；文化的進化則爲無限的，時間的，永遠變化不息的。簡單來說，『文化』實與自然對立，前者是有生命的，後者是無生命的；有生命所以旣能創造又能進化，無生命所以變成凝固與有窒礙的東西，而那沉溺於文獻的糟粕中以講文化者，不得不說是已經陷於自然本位的偏見了。

通常研究文化現象，很少注意文化中有所謂 eternal present 的存在，他們只知在文化之進化中強爲分截，以爲文化就是關於過去生活的總成績。不知眞的文化卽存於眞的時間之中，原來是不可分的，所以一說現在，早已通攝過去了，未來了；時間本身只有現在，時間的意義就是現在，我們不要積極的建設歷史提倡文化罷了，如要建設歷史提倡文化，便須對於『現在』取決定的態度。我們知道最早的歷史哲學家 Augustine 無論怎樣不對，卻有一點至今爲人所稱述，就是他以爲歷史的時間都是和現在發生關繫，換言之時間只是過去的現在，現在的

現在，與將來的現在，一切時間只是三個現象形式：希望，直觀，記憶；這種以現在性爲歷史之全體性及發展性的基礎，到 Hegel，就更進而認爲永遠的現在性來把握了。他說

「我們研究世界史，第一是將歷史當做一個過去看，但我們同樣地始終把握住現在來看。眞的東西永遠是 an und für sich（卽自且對自的）存在；不是昨日，不是明日，剛好是現在。這所謂絕對的現在，就是『今』。……我們卽通過如何廣大之過去，我們還只是從事現在；哲學只有取於現在的現實的東西』。

這是一點不錯的，歷史的時間本祇有現在，就是一般所認識分位的時間，實則浩然渾然，也祇有汪然一片的流行而已。所以過去文化實爲現在之積，將來文化實爲現在之續，而一切文化都只是現代的文化。所謂僞文化與眞文化的關係，卽在於一個是過去的文化，一個是現在的文化；一個死的文化，一個是活的文化；文化有了活的文化而後才有古文書典章之所謂『文獻學』，及注重搜集文獻之所謂『文獻學派』（Philological School）固然我不能如尼采（Nietzsche）似的，認此派爲殲滅生命之最大仇敵，至少他們也是缺乏生命之典型學者，固然文獻學也不是絕無意義，只要牠能惹起今我生命的活動時，便可再現爲眞的文化；所以文獻學的文化，也未嘗不是再現眞文化之手段。然而過剩的文獻學，則除穿鑿所謂「過去」補綴的襤褸以外，什麼也沒有了。尼采在「歷史對於人生的利弊」中，有一段論到好古癖的歷史，說得極好：

「在這裏無論何時都有一個危險，卽將眼見的一切陳腐過去的東西，同樣認爲可尊敬的東西。而且對此古物，那不起畏敬之念的一切，卽新的生成的事物，都一概排斥牠，敵視牠』。（頁328）

因爲文獻學的文化，最容易使人陷於盲目的蒐集狂，置身於過去黴臭的空氣裏面，（美其名曰過去的總成績），把現在所有新鮮的生活全然忘了。如果文化而只限於爲過去的金裝玉飾，那末我們還是反對文化的好。反對文化正是對於因襲文化化石而被壓倒的生命，對於所謂歷史病，正是自然的解毒劑。在這一點，盧梭（Rousseau）可算反文化之文化哲學家的第一人，在法國當時只有他一個人敢懷疑到文明的價值，以爲文明創造只是剝奪自由的行爲，因而文明愈進步，心靈的自由愈墮落。他在一七五〇年以科學與藝術是否足以增進道德一題，大發揮其反文化的精神。以爲古代各國皆以文明太進步而亡國，如埃及，如希臘，如羅馬，均以文明發達，機巧太過而衰亡。他又在一七五三年著『人類不平等的原因』，同六二年著『民約論』，攻擊不自然的文明，而憧憬於自然人的樸實社會；似他這樣反文化的精神，不就是一種革命文化之最高表現嗎？盧梭以外，我們更可以數到托爾斯泰，Edward Carpenter，他們不滿意於因襲的不自然的文化，而喊着返樸歸眞的時候，他們已經是在憧憬於新之文化的理想境了。不錯！如現實所謂文化，文化（civilization）竟成爲梅毒化（syphilization）了！如果我們不能將現實的文化重新改造，我們也決不會如飛將軍從天而下似的，驀地湧現出新的文化。我們固然不是文化的否定者，然在某種程度上，反而覺得反文化的運動，比文化運動來得更爲重要。因爲文化本身在本質上即要有一種反文化的現象；換言之即文化的進化，一方面有如柏格森所謂『綿延』（Duration）的現象，一方面又有如黑格爾所謂『揚棄』（Aufheben）的現象。

我們說文化是如 Spengler 所謂『文化就是一切過去及將來世界史上的根本現象』，然而所謂根本現

象是什麼呢？無疑乎這就是生命所表現的根本現象；Goethe 由此而研究生物，Spengler 則適用之於文化的研究。然而無論 Hegel 也好 Spengler 也好，總不免把不斷的生命分作一片一片一段一段的分段生命。因爲他們只注重『揚棄』(Aufheben) 的現象，所以多少帶着空間方式而以爲文化也是和植物一般了。

Hegel 在歷史哲學論到民族，以爲民族生活好比一個成實的果實，果實再成種子，但是這種種子是由其他民族所成熟的種子。由他看來，民族精神是如植物之種子一般經過勃興——強大——沒落——而至於死亡。同樣 Spengler 也始終把文化看成植物，植物的運命從其開花結實以至枯死，人類每種文化的產生，也是有他的童年期壯年期和老年期，以至不能避免的死亡。換言之，卽沒有一種文化能夠避免自然的命運，這是何等陷於陰鬱的輪迴的歷史哲學呀！Hegel 和 Spengler 唱導文化，卻把自己時代看做文化史輪迴曲的尾曲，使人萎縮沮喪，怪不得 Schopenhauer 和尼采要因此而否認歷史的價值了。幸而所謂世界史上的根本現象，固然是有辯證法之 Aufheben 的現象，而在他發展變化之一流中，更有一種 Duration 的根本現象；這就是說世界史上的根本現象，由文化哲學看去，實在是不常不斷，斷與常均有他的位置，但都不是凝住死定無用的說法。我們當說明文化的眞象，應該用常而在實際上的應用，卻要用斷。文化哲學一面既不埋沒文化的眞象而認識那緜延創新，永不間斷的 Duration；一面卻要把 Aufheben 的道理，應用到現在，去引渡『現實』到進化的路程。所以在某個時候，由辯證法所證得的『分段生命』，是更爲重要的。

我們知道文化的發展，完全是辯證法的發展，然而我們更重要的是在辯證法的發展以外，還注意到永遠綿

延續化的文化生命，這就是柏格森所謂「大綿延」(Duration)了。只有這一個真的時間，纔是永遠的現在時間；只有從這生命所表現的文化，纔是真正的文化。真文化是起於極微細，極簡單，而累進自積的，無限擴張的。所以由微至著，積小至大，他是時時刻刻的累積，時時刻刻的創新，自過去而現在，過去即在現在當中；過去的保存無已，所以未來的擴張增大無已；即因未來的擴張增大無已，所以文化的進化也永遠沒有休歇；拿柏格森滾雪球的比喻，來象徵文化，真再好也沒有了。原來文化和生命之流實在只是一物，不可分開的；文化的根本現象即在於永遠「創新」，換言之，即於舊東西中，不期然而然生出新的東西。如那些整理國故的先生們，要從既成的古文書典章之中，以爲把他重新排布一下，即可構成新的文化，卻不知新的文化，乃爲駕乎這些舊戲法以上的東西，這就是「生命」。打一個譬喻，如一幅圖畫，固然可以拆成爲許多的一筆一畫，然而一筆一畫合攏來仍不能成爲元來的圖畫；這種圖畫和拼畫不同，猶之乎文化的屑片和文化（生命）不同。我們可以發掘許多古城古墓來發見古代的文化，古代的藝術，古代的生活情形，然而這仍然只是古代文化的遺跡，而決不能表明古代文化的本身。反之文化本身則不待發掘而自創新不已，古墓古城這些文化遺跡可以隱而復顯，顯而又隱，文化則永遠於過去之所有外，而時時另有所增，就是所謂「創新」。所以不說文化則已，一說文化就必是有些新的，同時又必須是創造出來的，換言之，文化即現在的文化。

二

現在的文化就是個無始常新的文化流，常有所創，常有所生，然而所謂「生」，也不是自無出有本無其物而忽自「突創」的意思；「突創」必須有個底子，而後這種突創的進化，纔是文化的進化。從這些來說，這個突創的進化，不但人類生活的表現如此，即宇宙物理的表象亦表現如此。突創的進化其自身亦在進化之中，而文化的進化則為突創的進化之極點。要知其詳，須先研究一下 C. L. Morgan, S. Alexander 的新創化論。

（註）「新創化論的研究點，大概是以化學為出發點，而以生物學輔之。因為在化學上我們有常看見的現象。如輕氣（即氫）與養氣（即氧）合化為水。水完全是一個新的東西，牠的性質絲毫不與輕養相同。所以我們不能說水只是輕養合成的，因為水所有的性質完全在輕養所有的性質以外。水的性質既是一種新性質，則水可名之曰「創出品」（emergent）或「突創品」。所謂突創乃是說甲乙兩物合而創出另一個丙物。這個丙物並非甲乙之和。若是甲乙兩物的混合，則我們名曰「混和品」（Mixture）或「化和品」（Compound）——但化學上即稱創出品為化和品。至於所以為創出品，其要點在甲物與乙物相合而成丙物時，丙物的性質並不是甲物的性質加乙物的性質（可表示之為甲＋乙＝丙）乃是甲物與乙物所有的性質以外而有所增。（可表示之為甲＋乙＋X＝丙）而且這個所增並不是甚麼具體的要素，乃只是由於甲乙兩物相合時的特別結構或配置而產生出來的。因為這種結構有特別的，所以纔會產生出來新性質。近代化學所以專注重在元素原子間的互相配列的樣式，有時元素相同，原子數亦相同，而只配列的部位不同，便截然成為兩種東西。化學上有這樣現象，生物學上亦有之。生物的各種器官雖都由細胞來組成，然只由細胞拼合的結構不同，遂生出各種機關。且一個生物是由各種機體合成，而此生物的性質則迥異於其內各機體的性質，許多細胞的拼成一個機體，與許多機體的組成一個生物，都與輕養兩氣的化成水一樣。穆耿等看見這個現象，遂十二分重視之，他更拿來定一個原則，用以說明一切的來源。他以為電子的組成原子，是與輕養化成水一樣，原子的組成分子亦然，分子的組成物質乃至於細胞的組成亦莫不然；甚於生命的出於物質，與心靈的出於生命，都是這樣創生出來的」（參照張東蓀著新哲學論叢頁340—341）

把這新創造論應用來講文化的進化，則文化進化實為此突創的進化之極點。從最初突創的進化顯現於一切無生活機能的無機界現象(Inorganic Phenomena)如輕養化合為水；次之則顯現於一切有生活機能的有機界，或生理界現象(Organic or Vital Phenomena)，如許多機官組成生物；再次方始顯現於一切超生理界現象(Superorganic Phenomena)這就是所謂文化界現象 (Cultural or Civilizational Phenomena) 了。（案A. L. Kroeber 將世界現象分為四級，參本講緒論，唯據孫本文『社會學的領域』中，以為「其實心理現象與生物現象及社會現象不能分離，據最近心理學的趨勢看來，以心理現象為一種現象，似不圓滿」，見頁 94—96，此處不述及心理現象，即本其說。）可見文化界現象實為突創進化中之最後的產物，而文化的進化也必有底子，即無窮無窮過去之累積。不過這種累積，不是如柏格森所說似的，為漫無制限與不可預知，相反地乃以生命為底子，而次第推進創出文化之階段的生命。從文化生命之全體看，固然浩浩無窮，其創新有不可預計的樣子，但從文化之階段的生命看，則由這個階段突出至那階段，都是限定的，必然的。所以文化的進化不但是突創的，而且是層創的；不但有質的變化而且有量的變化；不但有時由量的發展而變其質，而且有時由質的發展而變其量。如就文化之地理分佈上說，猶太系加入希臘系成了歐洲中古的文化，然歐洲中古的文化，實與兩系文化性質不同，而另為一物；印度系加入中國系成了中國中古文化，然而中國中古的文化實於兩者性質以外，而另具一種新的性質。可見即就文化之地理上分佈，亦可看出突創的進化，安知我們不於若干年後，因東西文化之互相接觸，互相影響，不會更突創出新的世界文化呢？然而此猶就文化現象之一，即空間的開拓言之，尚不足以包括文化之根本現象，即時

間的綿延。文化哲學最精巧的一點，卽在應用層創的進化以說明文化在時間綿延中所有段階的發展。約言之，有如下之五個基礎概念：

（一）突創(emergence)

（二）層次(levels)

（三）內包(involution)

（四）上屬(dependence)

（五）因緣(relatedness)（詳見新哲學論叢頁 866–867）

何謂文化之突創？因爲一切文化都是過程，一切事物都有變化，而此文化實突如其來，每次變化必於原有以外有所創新，這種創出品卽爲文化之新階段。

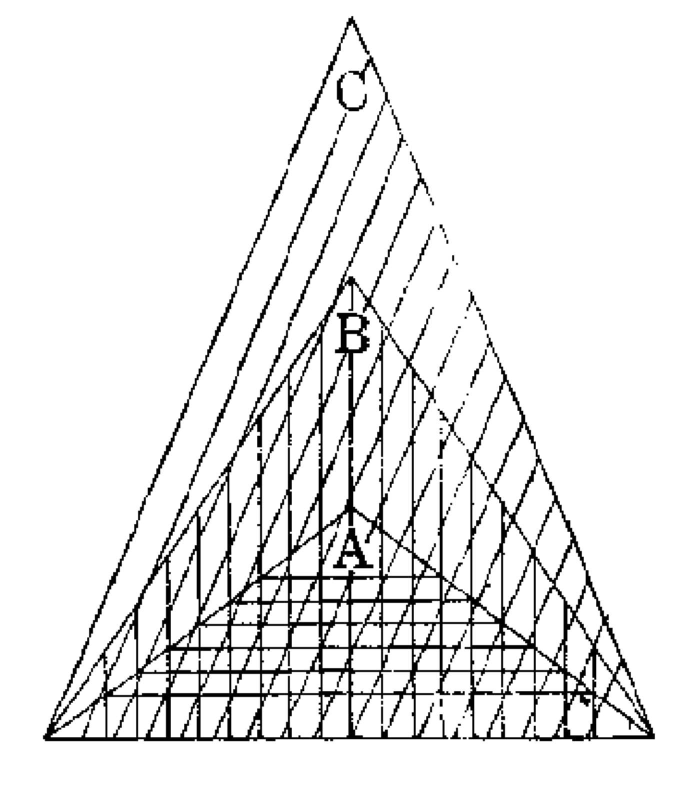
何謂文化之層次？因爲文化之新階段，是以前階段爲底子而突然創生出來，所以前階段爲一層，新階段則於這一層上又增加了一層，於是層層推進，每到一層必定有更高一層，而後一層必超過於前一層。

何謂文化之內包？因爲文化之每一層，雖其上必另有一層，然上層必以其下的一層或數層爲底子，從最高層以至最底層，一層包涵於一層。

何謂文化之上屬？因爲文化從前一層進至後一層，後一層雖以前一層爲底子，前一層卻不能左右其後一層，而後一層反足以支配前一層。

何謂文化之因緣?因爲文化本來只是一個結構(Structure),從前一層突創出後一層,此後一層必有一個因緣和合之新格式,即新之結構,因結構不同,遂使後一層迥異於前一層。

現在試以孔德所謂「三階段的法則」說明文化的進化,至少我們可以看出此種三階段的法則,雖告訴我們以文化之層次爲從神學的,形而上學的,進至實證或科學的;但因他執意地把一階級一階級都看成印版呆板的東西,這就不足以說明文化之突創了。所以我在歷史哲學(泰東頁165)便主張改變這「三階級的法則」,而另用一種「發生式」的法則來代替牠。這種法則的好處,便是打破向來對於人類文化之堆積的見解,而看出文化之突創的進化。「牠不僅僅是一個繼承的延長形式,乃是生命之無窮的發展,當着機械勢力忽然爆裂,便依次湧現出來的」;然而我當時實還沒有注意到文化之其他幾個基礎概念,現在爲說明的便利起見,試作圖表之:



譬如文化的進程是一座極高大的寶塔,A爲神學階段,B爲形而上學階段,C爲實證或科學階段,(Comte以爲到了C階段便是人類進化中之最高的一層了。但由文化哲學看來,則這座寶塔尙在繼續創

逭之中，雖能擔保說除了實證或科學階段便不會突創 D，E，F，G——乃至 X 的階段呢？還有由 Comte 的說法，亦不足以見文化之層次的相互關係。如圖A層以横線表之，B層以直線表之，B層以直線兼有横線，即於A層上又增加了一層，於神學階段外又增加新的階段；同理C層以斜線表示其特性外，又兼直線横線，換言之，即C層於A層B層外又增加了一層即於形而上學階段神學階段上又增加了更新的階段。從文化之內包言之，則C層以B A層爲底子，B層以A層爲底子，即實證或科學階段以形而上學與神學階段爲底子，形而上學階段則以神學爲底子，這就是說文化的進化從最高層一直到最低層，均可包涵之於最低之一階段。Spengler 所謂一切文化的本質，都是宗教的，這句話也未始不可解釋。然而就文化之上層言之，例如A之上層爲B，B之上層爲C，則B並不爲A所支配，而卻支配其中的A；C也不爲B A所支配，而反能影響B A；這就是說文化進化的第二層次，形而上學並不爲神學所支配，反而支配其中的神學；在第三層次，則實證科學也不爲形而上學神學所支配，而反能使形而上學神學發生變化。這種講法是和文化之內包相反，卻正可對於 Comte 說的長處，加以說明。再次就是所謂文化之因緣了。從前我在『歷史哲學』（頁53）曾說及『所謂神學階級，形而上學階級，實證的或科學階級，都是代表人類的本能。所謂歷史的演進，就是以一個本能，換一個本能，從神學的階級到形而上學階級，從形而上學階級到實證的或科學的階級，既然在歷史上都能夠劃一個知識線上的痕迹，在人的本能上也自佔一個位置』。這話無意中竟和德國 Max Scheler 『知識社會學』研究的結論有些相同，可見三階段的法則雖則爲歷史的階段發展，實際也是人類精神中原有之三種不同的知識形式。如以神學知識爲A，形而上學知識爲B，實

證或科學知識爲C，則以A，B，C互相結合而成的文化整體，便就有種種結構不同配列不同的形式。譬如下圖所列：

第一時期A	A A	A B	A C
第二時期B	B A	B B	B C
第三時期C	C A	C B	C C

換言之，就A之爲神學知識（宗教）言之，AA爲宗教的宗教，BA爲哲學的宗教，CA爲科學的宗教，就B之爲形而上學知識（哲學）言之，AB爲宗教的哲學，BB爲哲學的哲學，CB爲科學的哲學，同理就C之爲科學的知識言之，AC爲宗教的科學，BC爲哲學的科學，CC爲科學的科學，其間後一層所以迥異於前一層，也不過因爲整體內面的結構有種種不同，因而每一新層所表現的形式，亦有種種不同。由文化哲學看來，這種不同，也並不是絕對的。只要我們能夠窺測文化生命的根本現象，便這一層一層之階段的靜相，原來由因緣和合而成，本無實相，而文化的進化，也就成了永遠綿延永遠創化之『永遠的現在』了。

第二章 文化類型學

一

文化哲學不是一門容易講的功課，如我在緒論所說，文化哲學是要研究 Kultur，即知識的文化生活；那末在知識的文化領域以內，如宗教哲學科學藝術等，究竟立於如何關係之上，如何相異的類型之上，這便不能不成爲問題了。好比從來講「哲學概論」的，未嘗不說到哲學與宗教科學藝術的關係，可是大概都只敷衍塞責，佔上一些篇幅而已。若能應用歷史方法完全有系統地來講這些活的關係論，卻是一個也沒有。因爲他們太偏於組織論的看法，所以講到哲學與科學的關係，只能堆積了一些名詞，說哲學和科學是怎樣相同，或如何相異，或是說「哲學是全體地去研究宇宙現象的學問，科學是部分地去研究各種宇宙現象的學問」；於是空空洞洞的調和折衷論便出來了。總而言之，過去的哲學概論不注意哲學之歷史的研究法，不知哲學概論就是『綜合的哲學史』，所以對於無數之哲學問題，不能給他以全體的綜合的解釋；當然對於眞正哲學和諸文化學的關係，也就說不出什麼。現在我們試倒轉過來，將靜學的哲學概論變成動學的哲學概論，將組織學的空間系列的哲學概論，變成發生學的時間系列的哲學概論；那末我們既拋開外面堆積的看法，便立刻從內面發見了哲學與諸文化學（宗教，

科學，藝術）之歷史的卽進化的關係來。我們知道人類哲學知識的發展，是可依照歷史哲學上很有名的三階段法則，把他分做幾個時期的。哲學最初曾有一個極長時間為「宗教的哲學時期」，那時一切思想都在宗教化之下，宗教卽是哲學，這就是哲學史上的第一時期。次之卽「哲學的哲學時期」，一切思想均在哲學化之下，卽哲學纔是哲學本身的時期，這也就是哲學史上的第二時期。再次卽較近之「科學的哲學時期」，這時一切思想均在科學化之下，科學卽是哲學，這就是哲學史上的第三時期。然而最新之哲學傾向，已不將哲學看做科學，而是將哲學看做藝術；哲學只有變成功藝術纔有生命，如機械的唯物論，那裏有生命可言呢？不但如此，第三期的哲學，因為大偏於實證的科學的世界，卽大偏於空間的世界，而空間天然是靜多動少，堆積的時候多，進化的時候少；這就是說空間的世界只有物質的擴張性，而缺乏歷史的綿延性。所以第三期的哲學雖也看重歷史，卻只是「物質的擴張性的生產史」，換言之，卽是「量的歷史」，而不是完全以時間為基礎的「質的歷史」；須知只有時間纔有歷史性，只有時間纔有生命性，只有時間纔有藝術性。所以對於第三期之空間本位的，物質本位的，科學本位的哲學觀念，我們不能不認為已經漸成過去了，現在要講哲學，卽須將哲學講成功時間本位的，生命本位的，藝術本位的哲學；而這種新興的哲學，也就是哲學史上的第四時期。我可以說第一時期是以宗教家兼哲學家，第二時期是以哲學家自為哲學家，第三時期是以科學家兼哲學家，而最近將來的哲學，則傾向於以藝術家而兼哲學家的。

由上可見要懂得哲學與宗教，科學，藝術的關係，先須懂得哲學本身，在歷史進程中，是怎樣經過了「宗教的哲學時期」「哲學的哲學時期」「科學的哲學時期」與「藝術的哲學時期」。同樣要懂得宗教與哲學科學

藝術的關係，亦須先懂得宗教本身在歷史進程中，是怎樣經過了「宗教的宗教時期」「哲學的宗教時期」「科學的宗教時期」與「藝術的宗教時期」。推之科學藝術與各文化學的互相關係，亦莫不如是。為明白的便利起見，可將這些連鎖的關係，分析表之如下：

	第一時期	第二時期	第三時期	第四時期
宗教	宗教的宗教	哲學的宗教	科學的宗教	藝術的宗教
哲學	宗教的哲學	哲學的哲學	科學的哲學	藝術的哲學
科學	宗教的科學	哲學的科學	科學的科學	藝術的科學
藝術	宗教的藝術	哲學的藝術	科學的藝術	藝術的藝術

因為在知識的文化領域內，問題是如此複雜，所以要完全明瞭文化哲學，須先懂得三種學問以為預備：

（第一種學問）即講宗教的宗教之「宗教概論」，講哲學的哲學之「哲學概論」，講科學的科學之「科學概論」，和講藝術的藝術之「藝術概論」。

（第二種學問）即講宗教本身發達階段的「宗教史」，講哲學本身發達階段的「哲學史」，講科學本身發達階段的「科學史」，與講藝術本身發達階段的「藝術史」。

（第三種學問）即從綜合方面來講知識文化的發展進程，為從第一時期的宗教時代，到第二時期的哲學時代，到第三時期的科學時代，再到第四時期的藝術時代；這門學問便是「歷史哲學」。

因爲一般學者對此根據很少，要講各種文化，便要有許多預備學問，譬如不要以爲文化哲學是各文化學的一中，要知道這是各種文化學的綜合，只是爲一文化哲學一就是不折不扣的一綜合文化史一，所以很不容易；一要的是，就各人要求和精神相關及進化的方法，從一切困難都解決了。現在第一步試先將各種文化的性質與本身的意義來解釋，「科學」「藝術」「哲學」，一科學一一藝術一，是怎樣的關係說一下。

二

試舉哲學爲例。哲學雖爲文化之一本質，從其本質上說，「哲學」乃爲獨立之一種特殊文化學，與別的不同；從形式上說，哲學因着時間的變化，次第取着其他文化生命，來作其表現的「形式」；所以如果要說哲學與宗教藝術科學各系當然不是本質上關係，而是形式上的關係。所以本質上哲學可有[illegible]的[illegible]關係看作是[illegible]態度與所內容，於是我們要問什麼是哲學文化的本質？和什麼是哲學文化表現的形式呢？先言哲學本質，依我意思，用一個來說盡哲學的本質，即是「Logos」論理學所謂「即自的」(an sich)，用「即自的」這個辯證法名詞來講哲學本質，恐怕諸君從來沒有聽過，在什麼哲學概論裏也沒有看到罷！可是我以爲除這「即自的」一語，再也沒有更好更合論理的話來道「哲學」的根本性質了。Descartes 說「我思故我在」；Socrates 教人作愛知道自己，Hegel 說「個人的哲學，就是他人格的表現」；這就可以舉來代替或解釋這「即自的」本質

那種列舉的說明法，一定掛一漏百，倒不如完全用 Hegel 論理學的名詞來解釋，更覺得普遍多了。但什麼叫做「即自的」呢？於此我請先將 Hegel 論理學用語作簡單的說明。案 Hegel 之論理學常被人解釋爲「正」「反」「合」之三段辯證法，這本不大錯，卻是涵義太不明白，而且於 Hegel 所著書中也無何等根據。真正的辯證法，依 Hegel 所說即爲：

an-Sich（即自的）(in itself, implicity)：

für-Sich（對自的）(for itself, by itself)：

an-und-für-Sich（即自且對自的）(in and for itself)

「即自」即是有，而「有」從「無」生，「即自」一定有實從「無」生，故從辯證法看來，Hegel 從「有」說起，是很不完全的。因爲在「即自的」以前，原來應有「沒自的」一階段；然而 Hegel 因爲他不能超越當時所處「即自的」階段來回顧到「沒自的」階段，所以只成功了他的三分辯證法。但即就這不完全的辯證法來看，則：

（A）即自的　就是某物直接自身的形態。換言之，即尚未經何等媒介過程，而爲未發展未顯現之 implicite 的狀態。

（B）對自的　就是即自某物，依其自身發展而顯現之 explicite 的狀態，故對自的存在，實依於即自的存在之否定而存。對自與即自的關係，好比亞里士多德所說「潛勢態或可能態」與「現勢態或現

實態」的關係，兩者實不外於一物之兩階段。但此階段不但爲時間的發生的關係，[illegible]時候是可看做純粹論理的或分析的關係。

（C）即自且對自的　就是即自態否定或發展之「對自的存在」，於其自身之中，藏有超越自己而更進一步之必然性；但此進展亦依其自身之否定而有。這就是說，即自且對自的存在，對於「即自」而有「否定之否定」(Negation der Negation) 的關係，Hegel 又叫他做「返於自身的存在」(in Sich-Selbst-gekehrtes-Sein)。即自且對自的存在，其自身中以即自存在與對自存在的要素，所以又可看做兩者之『綜合』(Synthesis) 或統一 (Einheit)。但此綜合或統一之即自且對自的存在，從新的立場來看，其自身又再爲即自態，而爲次之辯證法發展的出發點。

這樣解釋，恐怕還有許多人要發生疑問，我現在打破這悶葫蘆來說亮話，Hegel 這種辯證法似乎『理論的遊戲』，如 T. G. Masaryk 所說，簡直是戲法，使人好不明白，其實只要善爲解釋，則知這辯證法的發展，實際即是說一切事物之論理的發展，文化現象當然不在例外，例如『即自的』即以『我自覺的有某物』爲出發點，言換之，即以我之體驗爲出發點，構成了哲學系統，所以這三個論理名詞應用在文化哲學上，實可代表三種不同之文化本質，若於『即自的』以前，添上『沒自的』一階段，就更容易明白了。這就是：

（一）沒自的——宗教的觀念形態；

（二）即自的——哲學的觀念形態；

（三）對自的——科學的觀念形態；

（四）即自且對自的——藝術的觀念形態。

再明白解說，就是「哲學」以「即自的」爲其觀念形態，而歸結於直接認識自身之認識論問題，乃至於倫理學的問題。（Lotze 主張哲學的眞正出發點，是在倫理學）「科學」以「對自的」爲觀念形態，歸結於研究各種自然的乃至社會的各種事實之眞象。「藝術」以「即自且對自的」爲觀念形態，故歸結於欣賞主客觀融合狀態之藝術的理想境。只有「宗教」即以「沒自的」爲觀念形態一節，Hegel 沒有說到，似乎未免疏忽；所以 Ludwig Fischer 非難他，謂其將對立性之統一形態，不適當地應用着。他說『Hegel 方法的本質，不從全體——於其中露出對立性——單一者出發，而從對立性之一方面出發，其次纔探求這種對立性之第二補充的方面，而最後於這方面建立「統一」』。由 Fischer 的意見，『這帶來第一次之總體的形態的分裂，是不對的。爲什麼呢？因爲不可分的單一者作爲可分的各部分分裂的東西考察，而後從這些部分構成全體的緣故。在這裏，空想上的「部分」，論理上好像是在全體之先，爲獨立的事物而出現着』；（引見 Deborin 黑格爾論理學批判頁 200，周內唯彥譯）不消說是極不對的了。雖然 Deborin 對這意見表示反對，但我卻極端贊同。何則？Hegel 論理學的出發點，如從眞正全體——單一者出發，便應該是『沒自的存在』即『神的存在』，而不應該從對立性之一方面——『即自的』即『思惟的存在』出發。然而 Hegel 論理學的發端，乃立於『思惟』與『有』之同一性的見地上。結果思想便是有，有便是思想；Hegel 說過（小論理學第八十六節）『「有」不是我們所能感

究，直觀，表象的，有就是純粹思想，而且有是以純粹思想形式始源」。我們應該注意的，就是這個純粹思想的純粹有，推到極端仍然和非有，純粹無之概念相當；或是說什麼「始源是有與無的統一，換言之，即同時有有，有非有，且同時是非有之有」，可是這非有之有。在 Deborin 這些唯物論者看起來，卻正是資料之永遠性的否定，卻正是一個排象的形式，結果這世界從純粹思想發生的學說，是要和基督教的世界創造說相一致的。（參看 Deborin 前著第五節）那末純粹有既不過是說絕對的否定，則從純粹思想之即自的形態，一直追到一念不生純粹無的「沒自的」形態，就令 Hegel 復生，也不能否認其存在了。所以這裏在「即自的」以前，我主張添上「沒自的」一階段，而宗教的觀念形態，即爲忘卻自身之「沒自的」形態。

依照歷史進化的法則，從第一階段之宗教形態進至第二階段之哲學形態，再進至第三階段之科學形態，乃宗教與哲學（藝術亦可能在其生命之一瞬中，不準說是有最大之存在的進化；不得強爲分截。但從另一方面來看，在此 Duration 的根本現象以外，尚可見出 Aufheben 之階段法則。如以哲學宗教爲例，哲學即爲對宗教形態之第一否定，哲學與宗教相衝突的歷史，便是人類知識從「沒自的」形態進至「即自的」形態，在進程中免不了的觀念鬬爭。所以古代希臘 Socrates 以身殉道，近世 Descartes, Spinoza, Rousseau 諸大家，亦受宗教壓迫，甚至身遭形戮；然而一研究哲學宗教之所以衝突，實際乃亦不過表示人類文化從第一階段（宗教形態）進到第二階段應有之論理的必然的發展，而以諸大哲學家爲此文化進程之一種犧牲而已。不但如此，即就宗教本身也是照着否定之否定的法則而發展，所以第一期爲宗教的宗教，至第二期則爲哲學的宗教，第三期則爲科

學的宗教，乃至第四期爲藝術的宗教。這就是說，「沒自的」宗教，不得不變爲「即自的」宗教，「即自的」宗教，不得不變爲「對自的」乃至「即自且對自的」宗教；宗教所謂哲學宗教的衝突，就宗教本身上說，也就不過是從第一時期宗教的宗教，移向於第二期哲學的宗教而已。然而第一時期的宗教形態爲「沒自的」，第二期的宗教形態則爲「即自沒自的」，第三期則爲「對自沒自的」，第四期則爲「即自對自且沒自的」，而「沒自的」宗教形態，卻是宗教的本質，無論何時都是性質不變的，不然也就不成其爲宗教了。

三

然以上所論，尚只就論理的關係來說文化本質，實則文化本質在於論理主義所能解釋之範圍以外，尚另有其心理主義的解釋。論理主義是以思想爲本位，而傾向於形式的，先驗的，理知的；所以應用 Hegel 論理學來講文化之形式的類型，自然再好沒有。但是論理主義本不過心理主義之一個解釋，一個反映；心理主義則是以生活爲本位，而傾向於內容的，經驗的，情意的；我們不講文化的本質則已，要講文化之本質的類型，當然非以心理主義的解釋爲主不可。換言之，非以 Comte 之「三階段法則」解釋文化的本質不可。並且 Comte 之三階段法則和 Hegel 之三分辯證法，本可互相發明，互相補充；文化哲學的最大貢獻，即在兼有心理主義與論理主義兩派的長處，而沒有他的短處。現在試比較兩家學說如下：

	第一階段	第二階段	第三階段	第四階段
孔德	神學階段	形而上學階段	實證的或科學的階段	藝術的階段
黑格爾	沒自的	卽自的	對自的	卽自且對自的

因爲 Comte 本身是站在第三階段，故以實證的或科學階段爲終點， Hegel 本身是站在第二階段，故以卽自的階段爲起點。實際則由發展的歷史觀看來，實證的或科學階段之後，應加上藝術的階段，以與 Hegel 三分辯證法裏「卽自且對自的」形態相當；同理 Hegel 「卽自的」階段以前，原應加入『沒自的』一個階段，以與 Comte 三階段法則中『神學階段』相當。關於 Hegel 已說過了，單就 Comte 來看，他在實證哲學（下册第一一章頁 280 石川三四郎譯）裏，提出了美的進化與科學進化對立，似乎要分別這兩個進化因子，但他還沒有膽量承認美的階段是在科學階段之後，這是他最大的缺點。他說『在這裏尙有關於美的進化與科學進化之困難的問題，這後於產業進化的二種進化，好像其間不照着定立的連續法則似的，大概前者事實上照一般的法則進行，德國是特別的例；卽在德國依於特別環境之助，科學的進步比美的進步爲先』。（頁 280）又說：『第三期科學的運動，是具有優於同期美學運動之本質的』。（頁 328）由這話看來， Comte 因站在第三期實證科學的階段，故不能充分看到第四期藝術的階段，這是當然的。爲要解決他的困難問題，我主張把他所認爲同時期的科學運動與美學運動，分出先後，成爲一種連續律的關係，不是很有理由嗎？不過這麼一來，便不但三分辯證法變成了四分辯證法，而三階段的法則也變成功了四階段的法則了。

然而無論 Comte 的心理主義也好，Hegel 的論理主義也好，經分析的結果，兩派都只承認有這麼三種的基本活動，形成三個歷史階段，現在各添上一個，拿來說明文化本質，使有四種之文化本質的類型了。這就是說，文化之四本質的類型，就是第一宗教，第二哲學，第三科學，第四藝術。但即在這一些些的貢獻，我們似乎都應歸功到 Comte 的第三弟子 E. de Roberty，他很早就將社會的體驗，照其漸減的普遍性，分為文明之四本質的類型，或文明之四動因，這不能不算做一大貢獻。他將文明分為科學，哲學（最初為宗教）藝術，行動等。Comte 以哲學位於科學之先，他反過來認科學為哲學之論理的前提，科學是分析的假設的，反之哲學則與其先驅者宗教，同樣為獨斷的。這種在文化發展的法則中，特別看重科學，這一點可算 Comte 之真正信徒。然卻因這個緣故，de Roberty 也就不能脫卻該時代的謬誤；而其所謂文明之四本質的類型，也就不可靠極了。不但如此，即如孔德所立三階段的法則，雖充分看到文化發展之繼承的延長形式，卻還沒有注意那做成三個階段之人類的精神勢力；第一點是很有研討及批評的餘地，有一位文化社會學者 Max Scheler 曾反對 Comte 三階段的法則，而提倡所謂「知識社會學」。他以為神學的，形而上學的，和實證學的認識和思考，都非 Comte 所說似的為歷史的階段發展，而為人類精神中元有之三種不同的認識形式。他說人類的知識，可分三種：

（一）解脫的知識（Erlösungswissen）；

（二）教養的知識（Bildungswissen）；

（三）實用的知識（Leistungswissen）

或征服的知識 (Herrschaftwissen)。

又在『社會學與世界觀』(Zur Soziologie und Weltanschauung) 一書中，反對 Comte 三階段的法則，以為神學的認識和思考，形而上學的認識和思考，還有實證學的認識和思考，這都決不是理知發達中的歷史階段，而為在人類精神本性下面之某種本質的朴續的精神狀態；又為『認識形式』；無論那個都不能『代替』或『代表』別一個。因為在那裏有全然各別的三種動機，在認識精神的行動裏，為全然各別的三種部類，三種目標，三種人格型，乃至三種社會團體；即由此各異基礎而成立了宗教，形而上學，與實證科學。甚至於此三種精神勢力之歷史的運動狀態，也是根本不能相同的。現為明瞭起見，試就其重要之點，列表如下：

認識形式	(一)神學的認識和思考	(二)形而上學的認識和思考	(三)實證學的認識和思考
動機	祈用	驚呀	支配
目標	救人及其團體	完成最高人格	認識現象的關係
方法	希冀，恐怖，愛，意欲，認識等。	直觀本性	觀察，實驗，歸納及演繹。
指導者	聖者	賢者	研究者
社會團體	教會，宗派，信仰團體，	學派	科學團體如文學，專門學校，學士院，學會等。

Max Scheler 這種『知識社會學』，依我意思，和 Comte 之三階段法則是不相衝突的。我們一方面可以如 Scheler 似的，從人類精神的本性裏看出認識的三形式，即文化本質之三類型；一方面還可如 Comte 似的

去發見那外表知識的物質的階段法則，即文化本質之歷史性。不過平心而論，Scheler 也有一個很大的缺點，就是他只知道認識之三形式，而不知道在此三形式外，更有藝術的認識和思考，也是人類精神本質中原來有的，在這一點，只有 Edward Spranger 所著的『生活基型』一書，可以補充他。Spranger 主張文化心理有六種模型：（1）理論型，（2）經濟型，（3）審美型，（4）宗教型，（5）政治型，（6）社會型；從這六種型裏才造出性格。Scheler 只知道宗教型即神學的認識和思考，可以造成聖者，理論型即形而上學的認識和思考，可以造成賢者。卻不知審美型即藝術的認識和思考，乃可以造成藝術家也。並且 Scheler 反對歷史主義的論調，也實在根本錯誤。若依我們意思，則文化之本質的類型，可有種種；而此種種類型實形成社會之種種形態，（所謂文化之社會性）（ 種之文化時代，（所謂文化之歷史性）。如果 Bouglé 所說，各文化時代是依社會形態的變化而變化，那麼我們簡直可以說，文化史之第一時代，即以教會，宗教，信仰團體為中心所成之宗教時代。文化史之第二時代，即以各學派為中心所成之哲學時代；文化史之第三時代，即以科學團體如大學，專門學校，學士院，學會等為中心之科學時代；同樣地文化史之第四時代，不消說是由於音樂和跳舞這些美的動機而結合之藝術團體為中心的藝術時代了。然而事實並不是這樣簡單的。Spranger 不是告訴我們，在知識生活之類型，如（1）（3）（4）以外，更有那社會生活之（2）經濟型，（5）政治型，與（6）社會型嗎？除社會型乃屬於社會生活全體，可無須解釋外，依 Spranger 意思，經濟型可造成企業家同商人，政治型可造成權力的人同活動者，然而此二種基型發現於文化史上，究竟有無先後之別，Spranger 是不知道的；所以在這一點，我們又不得不回頭來請教

法國的 Comte 了。

我們知道 Comte 在提倡人類知識的三階段法則以外，他着實貢獻了物質進化的三階段法則；這一點很可惜許多歷史學者社會學者都忽略了他。但是意大利格洛巴利教授 (D. A. Groppal) 所著 "Elementi di Sociologia"（原書出版於一九〇五年高田保馬翻社會學綱要）中，卻很明白地告訴我們 Comte 將人類進化分三時代即：

知識的進化：

神學時代， 形而上學時代， 實證科學時代。

物質的進化：

軍事時代， 法律時代， 產業時代。

這就是說，文化不但有知識生活之三種類型，還且有社會生活之三種類型。在知識生活上說，文化本質應分為宗教，哲學，科學，再加上藝術；這樣在社會生活上說，文化本質亦應分為政治（軍事），法律經濟（產業）再加上教育。換言之，即文化史之第一時代為宗教時代，同時即軍事時代；文化史之第二時代為哲學時代，同時即法律時代；又文化史之第三時代為科學時代，同時即經濟時代。這麼一來，可見即照社會形態史觀的解釋，宗教時代不但以教會宗派為中心，而且以同樣性質之軍事家政治家為中心；哲學時代不但以學派為中心，而且以同樣性質之法律家為中心。單就現代來說，現代以科學團體為中心，也就是以同樣性質之經濟家為中心，即為經濟支配一

切的時代。所以構成現社會文化之根柢者，不是宗教，不是哲學；也不是政治，不是法律，實是那使人類現生活成爲可能之科學團體，與經濟組織；因而現代史的解釋，當然只有由科學團體與經濟組織之社會形態纔能解釋。不過由文化史之全體觀察，所謂第三文化時代，也只能佔一時之重大位置，將來總有一日藝術家教育家擡起頭來，而主張以藝術與教育支配一切的時代來了。

第三章　文化分期之原理

一

文化之本質的類型，在前章裏已經說過，就是在：

知識生活上爲：宗教　哲學　科學　藝術

社會生活上爲：政治　法律　經濟　教育

前者所謂「文化」，後者所謂「文明」，前者爲「文化哲學」研究的範圍，後者爲「文化社會學」研究的範圍，經這樣詳細分析以後，對於文化之橫的方面總算得一個較爲圓滿的解決了。可是文化有橫的方面之研究，同時又有縱的方面之研究，這就是所謂文化分期的原理了。而這種文化分期之科學的研究，要將文化史當做一個發展，一個極有規律之階段法則，是一直等到實證科學時代纔有人注重牠。固然在科學的時期以前，也未嘗不包含着一種文化分期的學說，如神學家將人類行爲的一切產物都認爲是上帝所造成，因而發生了神學的文化分期說；又如形而上學家以爲思想是指導人類行爲的一切的原動力，因而發生了形而上學的文化分期說；卻是據實來說，眞正的科學的文化分期說的成立，則有待於實證科學成立以後。所以不說文化分期之原理則已，一

說文化分期，則其原理本身，也是按着分期的原理而應分爲幾個時期的。按着三階段的法則，文化分期說的發展可分爲三大時期：

（一）神學的文化階段說——可以 Augustine 爲代表他所著『De Civitate Dei』實含有一種對於文化分期的原理他的分期，Flint 曾據一部很早的著作，知道他將歷史分爲幾個階段，有時以爲兩個，有時以爲三個，有時以爲六個（參照歷史哲學概論頁 264）

（1）兩期說　基督以前爲一期，基督以後爲一期，前期是準備福音的時期，後期是福音傳佈勝利的時期。

（2）三期說　人類的少壯時代爲一期，或爲自然統治時代；成人時代爲一期，或爲法律統治時代；老年時代爲一期，或爲仁愛統治時代。

（3）六期說　依據三期說劃分之同樣的原則，而把牠引申之分爲六期，以附會創世記裏上帝六天創世的記載。

（甲）少壯時代　這時受自然的統治，沒有法律：

（a）幼稚時期，從亞當 Adam 至諾亞 Noah；

（b）幼童時期，從諾亞至亞伯拉罕 Abraham。

（乙）成人時代　這時受法律的統治，理性和罪惡的觀念發生：

（a）第一期　從亞伯拉罕至大衛 David；

（b）第二期　從大衛至巴比崙之逃亡；

（c）第三期　直至基督誕生。

（丙）老年時代　這時受仁愛的統治，從基督紀元以來，都屬於這個時代。茲列表如下

兩期說	基督以前——準備福音時期		基督以後——福音傳佈勝利時期
三期說	人類的少壯時期 ……自然統治時代	成人時代 ……法律統治時代	老年時代 ……仁愛統治時代
六期說	少壯時代 （a）幼稚時期（從亞當至諾亞） （b）幼童時期（從諾亞至亞伯拉罕）	成人時代 （a）第一期（從亞伯拉罕至大衛） （b）第二期（從大衛至巴比崙之逃亡） （c）第三期（直至基督誕生）	老年時代 （基督紀元以後至末日）

"De Civitate Dei" 一書差不多自第十五章至第十九章，共以五卷專門講述這許多時期，他這種神學的文化階段說，不消說只好認爲聖經故事的一個註腳，算不得眞正的人間方面的歷史。Augustine 以後還有 Dionysius Exiguus 也以基督誕生爲中心，而分時代爲紀元前紀元後之二大時期，不消說更沒有這價值了。

（二）哲學的文化階段說——可以 Hegel 爲代表，他在一八二二年至一八二三年冬天在柏林所講『歷史哲學』，其第二編第三章『世界歷史的區分』，即含有一種對於文化階段的原理，他開頭即說（漢譯頁327–347）

『世界歷史之區分，給我們一個普遍的概觀，這個概觀同時也就有在概念上依着理想，依着內部的必然性，注意他的關聯』。

這裏所謂依着『理想』，依着『內部』的必然性，已經是夠形而上學的了。最妙的就是還用太陽做比喻，說世界是從東方向西方進行的。因爲東方好比『外部的自然的太陽』，西方則爲『有自我意識之內部的太陽』，所以『歐羅巴究竟是世界歷史的終極，亞細亞則其開端』。（頁 328）他對文化階段的劃分，是以自我意識形成之發展的階段爲基礎，分爲：（頁 182）

第一個階段，爲精神沈潛於自然性狀態之內部的直接的階段，在這個自然性中，精神是不自由的。（就一個人說，是自由的。）

第二個階段，爲精神脫卻自然性而入於自由之意識的階段。但是這個第一次的分離，因爲祇是從直接的自然性生出來的，因而與自然有關係，並且對於自然還是負有一種要素上的義務，所以是不完全的，與部分的。（若干人是自由）

第三個階段就是從這種還是特殊的自由變而爲這種自由之純粹的普遍性（人類之所以爲人類就是自由）的遞嬗——變而爲精神事物之本體的自己意義，與自己感情的遞嬗。

他又用兒童的精神做比喻說：——

（一）精神的第一時代，可比幼兒的精神，是支配於精神與自然統一的時代，支配這個時代的、就是東

洋人的世界這時沒有自由精神，一切都立於自然的地盤之上，多數人服從一個人的意志，好像兒童在家長制度之下，不過視爲他的隸屬罷了。

（二）精神的第二時代，是在精神自己內部之分離的關係，自己內部之反省的關係，脫離了純粹服從和信賴，在這關係中又分做兩種關係：

（a）第一精神的青年時代，這時精神對於自體獲得一種自由，但這種自由還和實體性相結合，還不是那從精神深處再生着的自由，這就是希臘人的世界。

（b）第二精神的成年時代，那時個人雖說有他自己的目的，但是這個目的，只是在普遍的服役中，即國家的服役中纔能得到，這是羅馬人的世界，於是個人的人格與對於普遍的服役，遂生出對立。

（三）精神的第三時代，爲日耳曼人的時代，即基督教的世界，這是精神的老年時代。這時個人從其否定性歸屬於元素而全然消滅，但是精神卻復歸於自己的概念個人現在是完全自由的，在其自身內部是有實體的自由的。這就是主觀的精神與客觀的精神之大調和。（參照漢譯頁 182–183）茲列表如下：

	精神的階段	自由的階段	精神發達的階段	地理的階段	政治的階段	論理的階段
第一階段	精神沈潛于自然性狀態之內部的直接的階段	一人的自由	幼兒時代	東洋人的世界	神權政治	即自的

第二階段	精神脫卻自然性而入於自由之意識的階段	若干人的自由	（1）青年時代（2）成年時代	（1）希臘世界（2）羅馬世界	自由的帝國　羅馬帝國	對自的
第三階段	精神事物之本體的自己意識的階段	人類自由	老年時代	日耳曼人世界	現實精神的帝國	即自且對自的

我們在這裏不是很容易看出 Hegel 的一種『哲學的文化階段說』嗎？精神的第一時代即東洋的世界，如中國與蒙古的帝國爲『神權政治的專制政體』，印度爲『神權政治的貴族政體』，波斯爲『神權政治的君主政體』。在這個時代『國家是一種抽象的東西，不是什麼對自體的普遍的東西國家不是目的而是元首』。（頁三三〇）精神的第二時代包括希臘人的世界，這就是『美滿自由的帝國』；羅馬人的世界就是『羅馬帝國』；這個時代『國家始而抽象地烘托出來形成一個目的，各個人對於這個目的雖也參與，然而卻不是全部參與和具體地參加』。精神的第三時代，爲日耳曼的世界，遂至於形成一個『現實精神的帝國』，也就是『具體自由的帝國』。Hegel 稱此第四帝國，謂『精神的帝國即認識自己，甚至在牠的內部認識自己之主觀性的帝國，現實精神的帝國，毋寧說是與俗世的帝國相對立，於是精神的原理，就成爲普遍性之主觀性的現象』。固然精神之第三時代爲精神之老年時代，然而『自然的老年爲衰弱，精神的老年期則爲牠的完全成熟期』；因此歸根及底，他便極力提倡日耳曼民族就是世界精神的代表；因而在歷史階段的原理中貫注以狹義的國家主義的精神。文化史發

展的第二期，許多史家齊唱歷史研究中『本國史應該佔第一個位置』，就是這種哲學的文化史階段說的影響了。

（三）社會的科學的文化階段說——本期造出兩大不同的所謂社會的科學的文化階段說，這就是實證主義與唯物主義。前者以知識定律即社會史觀為治史方法，後者以物質定律即經濟史觀為治史方法；前者以馬克思為中心，傾向於史的論理主義，後者以孔德為中心傾向於史的心理主義；前者為德國古典哲學的一個繼起的辯證法體系，後者為十七，十八兩世紀科學概念發達之一個繼起的科學體系。固然這兩種各別的文化史階段說對於社會史經濟史之研究，均有莫大的貢獻；尤以較年青的青年，多傾向於以唯物史觀，唯物辯證法來解釋歷史。可是平心而論，唯物史觀，唯物辯證法雖可應用來說明社會病理的社會史經濟史，而不足說明以社會生理為中心的社會史經濟史。孫中山先生說得好：『馬克思研究社會問題所有的心得，只見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理，所以馬克思只可說是一個社會病理家，不能說是一個社會生理家』；可見眞正第三期的社會史經濟史，不但包含社會病理學的原理，更有社會生理學的原理，即社會進化的原理，而眞正第三期的文化階段說，也應該包含社會病理與社會生理而成一大綜合之社會史經濟史的方法。以下試分析論之：

（甲）社會病理學的階段說——馬克思在共產黨宣言第一節中說：『所有從來社會的歷史，就是階級鬬爭的歷史』；這種階級鬬爭的歷史觀，是依據於辯證法而成立的。我們如果不抹煞社會之病的事實，病的原理，我們如果還要發現病的現象，病的法則，則唯物辯證法的應用，是再恰當也沒有了。因為應用辯證法即可看出社會當進化時所發生的一種病證，所以不講社會史經濟史之病的方面則已，要講社會病理，則唯物史觀，唯物辯證法

在學理上是很有用的而且講到唯物辯證法也一定要捨卻那 Bogdanow, Bucharin 等唯物辯證法的殘滓，而直接採取 Lenin 的說法，認辯證法爲：

「認識（發見）自然的一切現象與進行中所充滿着矛盾的相互排斥的相互對立的論理學」。

因爲從消極方面來看，「發展就是對立物的鬭爭」；（關於辯證法的問題）即專就經濟史而說也應該如 Marx 在資本論裏分析商品交換似的，

「這種分析在極簡單的現象中，（在資產階級社會的細胞中）發現現代社會的一切矛盾，（即一切矛盾的胚胎）再進一步的敍述，就徹頭徹尾地指示我們此等矛盾，（生長及運動）與此等矛盾構成分子的總合之社會的發展」。

唯物辯證法就是「矛盾的論理學」，所以由唯物辯證法所見的人類歷史，也不外乎就是人類社會之矛盾的發展，史就是階級鬭爭的歷史了。所以 Marx 在一八五九年經濟學批評序文中的人類的歷史，大體分做幾個階段，原文如下：

「亞細亞的，古代（希臘羅馬）的，封建的，近代有產者的生產方法，看做經濟的社會組織的進步之階段；而這有產者的生產關係，在社會的生產方法裏面，算是最後取敵對形式的」。

可見 Marx 所注重的，乃在這個「敵對形式」之發展，這就是說所注重者，仍在說明社會病理的發展，而非社會生理的發展，故不犯有什麼錯誤。即因這個緣故，所以一八四九年在著「賃銀勞動與資本」中，竟可與此

不同，而將社會史的進化，分為：

「古代社會，封建社會，有產者社會」。

一八八四年 Engels 在所著「家族，私有財產及國家之起源」，則更清楚的分為；

「古代的奴隸制，中古的農奴制，近世的賃銀勞動制」。

依據 Plechanow「馬克思主義的根本問題」書中所說，Marx 在讀了 Morgan「古代社會」一書後，已改變了「亞細亞生產方法」與「古代的生產方法」的見解，所以我們儘可以把「亞細亞的」一段略去，而將 Marx 一八四九年的階段說，與 Engels 一八八四年的階段說合攏起來成為 Marx-Engels 的階段說如下，就是：

「古代（希臘羅馬）的奴隸制；

封建的農奴制；

近世有產者的賃銀勞動制」。

這麼一來，便馬克思派依據於辯證法成立之歷史觀，纔真正形成為階級鬥爭的歷史觀。由此史觀便可證明了如 Engels 一八八五年為 Marx 所著書第三版序文所說似的：

「由此法則，便一切歷史上的鬥爭，不問那是政治上，宗教上，哲學上，還是起於其他精神方面的，實際不外乎就是社會各階級鬥爭——明瞭的或不明瞭的——的發現」。

可見唯物辯證法在研究社會病理的時候，是很有用處了。卻是我們應該注意的，就是唯物辯證法所注重乃在消極的理性方面，而在 Hegel 論理學的全體系中，則在消極的理性方面外，尚有思辨的或積極理性的方面；所以那相互排斥的對立物之鬭爭史，決不是人類社會經濟的全史，而只可以解釋社會史經濟史之半面的歷史。並且這種消極理論如孫中山所批評似的，也實祇解釋了社會進化底果，並沒有解釋到社會進化底因，在這一點我又不得不深深感到以社會進化為中心的社會生理學的階段說的重要性了。

（乙）社會生理學的階段說——可以有名的所謂『三階段的法則』為代表；這種法則是從根本上把知識定律看得比物質的定律還重要的。我們所稱為社會學之祖 Comte，他繼承了 Vico, Turgot, Condorcet, Saint-Simon 的系統，而有一個很有名的提議，他把人類知識的進化，分為三個階段：

第一、神學階段　這時期做一切理論基礎的，就是神；一切現象都可以不可思議的超自然力解釋他。

第二、形而上學階段　這時期以抽象的概念，就是潛伏人們內心的思想，來解決一切。

第三、實證的或科學的階段　這時期專以觀察為主，彙集事實上所得法則而整理之，排列之，藉以說明一切，所用的方法，完全是科學的。

試以圖表之即為（參照拙著歷史哲學大綱頁 220）

	知識的階段	物質的階級	理論的基礎	歷程	時代的區分
第一階段	神學階段	軍事階級	想像	人智發展的開端	由上古以至中古

第二階段	形而上學階段	法律階級	推論	人智發展的過程	由文藝復興至十八世紀
第三階段	實證的或科學的階段	產業階級	觀察	人智發展的歸着點	十九世紀

就中神學階段又包括三種相連的時代，卽拜物教時代，多神教時代，一神教時代等；不過 Comte 這種知識的文化分期說，如一般批評家所說似的：『不是從實史的深切研究，而是從多少先定的思考來的』；（施亨利：歷史之科學與哲學漢譯本頁35）這是第一缺點。又以第三實證的或科學的階段爲人類進化中之確定的時期，而不許將來另生出其他的時期，這是第二缺點。並且 Comte 這種『三階段的法則』，也不是由他發明，在他以前，很早就漸漸形成這個學說了。然則 Comte 的眞正貢獻，究竟是在什麼地方？依我意思，卽在於 Comte 提倡人類知識的進化法則以外，更着實貢獻了物質進化的三階段法則，他很明白告訴我們，物質的進化法則，也可分爲三個階段，卽：

第一、軍事階段；

第二、法律階段；

第三、產業階段。

我們現代就是產業時代，卽以經濟支配一切的時代，所以不但要認社會進化爲歷史的中心，並且確實可指

以產業即『民生』爲社會進化的中心，Comte 階段說以後發展爲兩種傾向，一方面爲 J. S. Mill, Spencer, Buckle, Lamprecht, Breysig 等社會學的史觀的發展，一方爲 Hildebrand, Knies, Schmoller, Bücher 等經濟學上歷史學派的發展。社會學的史觀可以 Lamprecht 的社會心理階段說爲代表。如他在『近代歷史學』中，開首即認『歷史爲社會心理的科學』，又在一八九二年時說過：

『社會心理學的發展階段，是有類型的；因之國民史之真正科學的時代區劃，只存於此階段之中』。

這種階段說雖有許多學者如 Below 及 Meyer 很批評他，但大體來說，這種文化發達之社會心理的法則，卻是對的。他按着社會心理變化的歷程，分爲六個類型時代。

（1）萬物有生信仰時代；

（2）象徵主義時代；

（3）模型時代；

（4）因襲時代；

（5）個人主義時代；

（6）主觀主義時代。

他又將經濟生活，也分六個時期，即其所定時代區分來看，似乎和精神文化方面所分的六個時代，沒有多少關係。節爲：

（1）集產主義的共有經濟；
（2）個人主義的占有經濟；
（3）用集產主義方法的自然經濟；
（4）用個人主義方法的自然經濟；
（5）實行商業共同管理的貨幣經濟；
（6）有個人主義基礎的貨幣經濟；

就這經濟發達的階段來看，如占有經濟，自然經濟，貨幣經濟，似乎和以交換方法為標準的 Hildebrand 理論有些相同，但眞正說到經濟發達的階段說，則仍不能不推到受 Comte 主義另一方面的發展，所謂歷史學派了。[illegible]學者據 Ingram 著『經濟學史』(A History of Political Economy) 第六章中說，知道曾受 Comte 的[illegible]，提倡歸納法，採取歷史的統計的方法去從事各國民族的經濟生活的研究，對於[illegible]的[illegible] Knies, Hildebrand 其關於社會動態的研究，幾和 Comte 的全部學說，完全相同。Roscher 所著『根據歷史方法的國民經濟要綱』，雖和 Hegel 的關係深些，但他也主張經濟學的方法應和其他社會科學相同，所謂國民經濟學，也就是用歷史的方法，探究關於國民經濟的發達法則的科學。Knies 對於歷史學派的方法論，有最有系統的且最澈底的解說。他所著『站在歷史方法立場上所見的政治經濟學』，從書名來看，已經很有意思；這書當一八八三年再版，表題改為『從歷史的立場所見的經濟學』，宗旨還是一樣的。Hildebrand

在一八四八年發表他主著『現在及將來的國民經濟學』，充分提出了歷史歸納法的重要性；並從交換方面，說明經濟之發達階段，為孫文學說第二章所本。同年 Marx, Engels 發表『共產黨宣言』，以歷史辯證法為依據，對資本主義社會之經濟學下嚴格的批評；然而這種解剖資本主義社會，而發見其經過發展及其沒落之經濟的運動法則的一篇宣言，實際只限定於說明社會史經濟史中社會病理之經濟的運動法則；若真正講到人類全社會進化的原理，則不應這樣偏重消極，而應積極的闡明社會史經濟史中社會生理之經濟的運動法則，這就是歷史學派，尤其是 Hildebrand 的最大貢獻了。於是從舊歷史學派，到了所謂新歷史學派，即如 Schmoller, Bücher……以至 Wagner 等學說，將歷史方法更推到極端，而主張適用此方法於具體的研究方面。他們比較舊派更不帶理論的色彩，而傾向於最徹底的統計的方法，尤其是在經濟史方面，完全應用了歷史的統計的方法；不但在經濟學上大告成功，即在歷史學上也是可代表一時代的。馬克思派 Rucharin 在所著『金利生活者的經濟學』（漢譯有閒階級的經濟理論）曾攻擊新歷史派，他說：

『歷史學派輕蔑建立一般的法則，所以他實行破壞經濟學為一種科學，而且以其有個體記述之形態的「純粹記述」，去代替；換言之，即使此種科學相等於經濟史及經濟統計，特殊是個體記述的科學。這種科學不能把牠的唯一正確的觀念——發展——裝入理論討究的框架內，所以這科學如同聖經的無花果樹一般，永遠不會結實』。

固然馬克思派很知道歷史的發展，很知道應用了社會病理學的歷史方法，但是新舊歷史學派還不是一樣

知道歷史的發展，知道應用了社會生理學的歷史方法。歷史學派的工作中，第一步的純粹個體記述，正是第二步定立法則的準備；事實也是如此，那一個社會生理之經濟的運動法則，即經濟發達階段說，不是由於歷史學派建設起來？即就舊歷史學派所立經濟發達的法則來看，如以生產形態為標準的，有 List 為代表。他在一八四一至一八四四年所著『政治經濟學之國民的體系』的緒論及第二編中，認經濟發達的過程中，可分五個階段：

（一）原始蒙昧狀態；

（二）牧畜狀態；

（三）農業狀態；

（四）農工業狀態；

（五）農工商業狀態。

Grosse 在所著『家族的形態與經濟的形態』中，則將經濟發達的過程，約分為五階段：

（一）低等的漁獵民；

（二）高等的漁獵民；

（三）游牧或牧畜民；

（四）低等的農業民；

（五）高等的農業民。

又以交換方法發展爲標準的，如 Hildebrand 在『現在及將來的國民經濟學』中所分之三階段，卽爲：

（一）自然經濟時代；

（二）貨幣經濟時代；

（三）信用經濟時代。

又以生產要素爲標準的，如 Roscher 在所著『國民經濟原論』中，將大概各國民經濟的發達，分三階段：

（一）自然時代；

（二）勞力時代；

（三）資本時代。

又由生產者貨物轉到消費者所經的路線之長短爲經濟發達標準的，如 Bücher 在『國民經濟成立論』中，作有名的三階段分類，卽爲：

（一）封鎖的家內經濟階段；

（二）都市經濟的階段；

（三）國民經濟的階段。

又以經濟生活與政治社會組織的關係爲標準的，如 Schmoller 在他一八八四年有名的論文中，將經濟進化分爲四階段；

（一）村落經濟；
（二）都市經濟；
（三）領域經濟；
（四）國民經濟。

又以社會化為分類標準的，如德國最大經濟學者 W. Sombart, 將經濟發達分三階段：

（一）個人經濟的階段；
（二）過渡經濟的階段；
（三）社會經濟的階段。

還有 Müller-Lyer 所著「社會進化史」，也是專從經濟發達去研究文化發展之定律的。他主張以工作組織為標準將經濟發達階段分為

（一）家族組織時期；
（二）工業組織（合於手工藝的）時期；
（三）資本制度組織時期；
（四）社會主義組織時期。

這些時期中又包括早期與晚期，而成為七個變象，現在可不細說了。（歷史學派的經濟發達階段說詳見插

編「歷史學派經濟學」頁110-314）

總而言之，文化分期的學說，牠的本身也是按着三階段的法則而分為三個時期，文化分期直等到現在，纔走上科學的路徑，而有人去注意牠。從一方面來說，我們甚至可以說最初的神學時期，根本不知道有什麼分期原理，換言之即根本不要歷史法則。他們把人類自身活動的一切產物，都認為是上帝預定造成的，那末一切都是命定，還要什麼法則呢？歷史法則是企圖在歷史中證明有一個發展，一個內部之關係的法則，而他們神學家，卻抱了這種「以為人的思想和行為之一切創造物，能固定存在的一種成見」；那末當然用不着什麼文化分期的原理了。於是乎到了第二形而上學時期，應該需要法則了，卻是在這個時候的史學家，他們以為思想便是一切的原動力，思想可以隨意指導人類的活動。

既然歷史只是隨意的浪漫的無規律的自由的表現，那麼還有什麼文化分期可言？所以許多形而上學時期的史家，換言之即資產階級的歷史學者，都公然主張歷史中沒有法則，或是說歷史不成其為科學。而真正歷史法則即文化分期說之被重視，則實為第三時期即實證的科學的時代。此時承認歷史為社會科學之一，或承認歷史學為各種社會科學之方法學，而後歷史法則纔能在史學裏面佔了一個重要位置，最可怪的，就是歷史法則已一般承認之為社會科學的規律，由歷史法則而後纔能將各種社會科學在方法論的基礎上聯成一起，然而中國的許多著名史家，如梁啓超何炳松等尚在那裏反對歷史中有法則存在，當然更不容易認識文化階段說之真意義和真價值了。

但是細心考察一下，神學的歷史家他們不要（或不知）所謂歷史法則，形而上學的歷史家不願意有一個有規律的歷史法則，然而很矛盾地歷史法則的思想之萌芽，實卽含於那不要或不願有這歷史法則之思想中。神學家不要歷史法則，所不要的只是「科學的歷史法則」，走到極端，就是說只要「神學的歷史法則」；同樣形而上學家不願意有一個「科學的歷史法則」，走到極端就是說他只要「形而上學的歷史法則」。所以從一方面說，固然神學時期形而上學時期決無文化分期可言，這是「否定」；而從又一方面說，則神學形而上學時期各自有其代表時代的法則，卽神學形而上學的文化階段說，這是「肯定」；同時也可以說「否定」又爲「肯定」，從否定之一面看來，應該歷史的法則要等到實證的科學的時期才能成立，而從「肯定」的方面說，則自神學史家以來，卽有歷史法則。卽神學時期有神學的文化分期，形而上學時期有形而上學的文化分期，科學時期有科學的文化分期；換言之卽形而上學的文化分期爲神學的文化分期說之一否定，科學的文化分期說則又爲形而上學文化分期說之一否定，卽是神學的文化分期說之否定的否定。文化哲學一方面肯定科學的文化分期的說法，一方面又不廢棄神學的形而上學的文化分期說之歷史的價值。他很知道在神學時代，神學的文化分期說是可以解釋神學時期的歷史；同樣在形而上學時代，形而上學的文化分期說也可以解釋形而上學時期的歷史；不過從現代的文化上着眼，現代爲科學時代，當然應該採用科學的文化分期說來解釋科學的時期罷了。

第四章　宗教的文化概念

一

我們既已明瞭文化之橫的分析即文化類型學，又明瞭了文化之縱的發展即文化分期之原理，於是把牠綜合起來，完全應用文化類型學與文化分期的原理，將全部文化的各部分，分別排列爲八種類型，而每一種類型，均可以發見其發展的階段。其圖式如下：

文化階段＼文化類型	知識生活：宗教	知識生活：哲學	知識生活：科學	知識生活：藝術	社會生活：政治	社會生活：法律	社會生活：經濟	社會生活：教育
第一階段　宗教階段	A	G						B
第二階段　哲學階段	E							F
第三階段　科學階段								
第四階段　藝術階段	C	H						D

上表可以看出文化之歷史的研究法是有兩種，一種是把文化各類型整個的橫着去看，如從A到B從E到F等，這是最便於研究某時代文化類型之集合現象的；如就年代區分編纂文化史的，即應採用此種方法。還有一種是把文化類型整個的縱着去看，（如從A到C從G到H等）這就可以把文化分期程序的線索發現出來。在這裏又有兩種不同方法，如專就一個文化類型如宗教哲學，而研究其史之發展的，是所謂文化專史，如宗教史，哲學史等。如綜合全部文化類型即此所有八種文化類型而研究其史之發展的，那就是「綜合文化史」了。以上文化之歷史的研究法，使我們不但知道每一文化事實是按着分期原理，不停地向着一定方向前進；還要我們知道全部文化事實也一樣地是按着分期原理而永遠不斷進化的；這種大規模的研究，可以說是文化史的目的，然而還不能包括文化哲學的目的。

文化哲學在儘量採用了文化史的研究法以外，更注重於各文化類型之本質的研究，而在文化八類型之中，如社會生活方面之各類型即政治、法律、經濟、教育也讓之文化社會學去研究，所以剩下來的就是宗教、哲學、科學、藝術，即關於知識生活之四類型，現在試先研究一下宗教的文化概念。

二

宗教與文化之關係，依Spengler在所著「西歐之沒落」中，則主張一切文化都是從宗教開始，及至爛熟遂一轉而爲非宗教的而沒落了。事實也是如此，精神的文化之初期，即在其低級階段，宗教實居最高的地位。由此事

實，可見文化本身在哲學，科學與藝術均未相互獨立分化出來的時候，實以宗教爲其萌芽；而神靈的信仰卽成爲當時文化的支持者，這很容易使我們設想以爲這個時期是屬於原始時代精神生活之兒童期。卽從這個見解，於是有一派人主張「在文化初期，將自然之極粗雜的因果的考察，與從詩的空想所產之各種各樣的擬人的形態相結合，而造出種種之神，種種之靈鬼，於是乎便有所謂宗教。而宗教之所以誕生，則因人類在此茫漠無涯的大宇宙中，要求努力支持其小生存而已。換言之原始人類因對於自然界之不可解的威力，而感自己之無力，於是遂崇拜此威力爲神爲靈，而求避免其憤怒，並求此偉大之庇護，由此心理遂有宗教產生。所以一到了學問的考察發達，能將自然支配之於技術之下，於是宗教的地位卽開始動搖，而學問藝術或道德均從宗教分離出來，從最初之混成的精神生活裏面，各分化獨立出來，主張其各自特殊的領域，於宗教所留下來的獨立領域，也漸漸化爲烏有了」。這種宗教論，有許多人都這麼主張，尤其成爲近代文化人所抱的最普遍的宗教觀，

由上則文化之混沌初期同時卽宗教的時期，反之又有一派反對此種說法，而從精神生活之第一期中，看出本來原始的學問就是所謂「魔術」，依他們意思，「宗教是在魔術以後，從魔術產生出來的。因而宗教與學問相對立，這就是說宗教與原始的學問卽魔術不同，宗教說明支配世界之運行，是有神靈之存在，因而要用祭祀，祈禱等方式來求神的保佑，但這種宗教主張，只是一個假說」；在這裏實未充分說出爲什麼從魔術而進爲宗教的理由。卽如這一派的代表學者所說：「當人們漸漸覺得將魔術說明宇宙之威力爲虛僞的時候，同時對於宇宙威力，發現人類之無力，在此使發生了有神靈的宗教而求其庇護，在此時期，魔術變成了妖法而爲宗教之敵，更漸次進

化則成爲學問，當學問成爲全世界研究的對象時，便所謂神靈又沒有何等存在的價值了」。這一段說明對於魔術與宗教的關係，仍沒有積極說明了什麼。若依我們則魔術也只是宗教時期的產物，魔術和宗教不是對立的，魔術中已可看出神的威力之發現，即宗教可與魔術相結合而出現，因爲我們不能說明宗教何以在後，而魔術必然在前？即謂宗教與魔術的區別，在前者對神明自身爲眞誠的崇拜，後者則神明爲俗世的功利而利用，但是何故宗教最初即不能爲眞誠的神明的崇拜呢？我想很難有什麼解釋的理由罷！如再想到宗教最初便和人類之實際的生存上的要求有關，即知所謂原始的第一期宗教學者也是和魔術的分子相結合的。所以Frazer以爲原始魔術與宗教之別，已爲現代學者所否認，而認魔術與宗教只不過同一物之兩面；而在我們講文化哲學的，更可不管那些主張原始文化爲『原始的學問文化──魔術』的說法，而當採取 Spengler 的說法，認文化史之第一期，實爲「宗教的文化」，所謂魔術只好說是宗教文化中之「宗教的科學」；這種宗教的科學，和「宗教的宗教」時代一樣長久，直到中古時代，所謂占星學冶金術都是屬於這個時期的。

三

次述宗教的文化概念。在我講「文化類型學」時，曾用 Hegel 辯證法的名詞來說明文化的幾種類型，即爲：

an-Sich (in itself) …………即自的…………哲學的觀念形態

für-Sich (for itself) …………對自的…………科學的觀念形態

an-und-für-Sich …………即自且對自的……藝術的觀念形態

但我同時主張在『即自的』以前，應加上『沒自的』一個階段以代表宗教的觀念形態。現在試即本此義來說明一下宗教的文化是什麼。

宗教的文化概念可與哲學的文化概念比較，哲學的觀念形態是『即自的』，即Hegel所謂『依據自己自身的』，哲學家爲什麼看重自己意識（自覺）看重精神的自由？爲什麼不像宗教一樣，對宇宙人生之真義，不求之於信仰而出之於合理的研究？這正因爲哲學是以『依據自己自身』爲根本，『我這樣想』，『我要』，『我看』，『我知道我自己』，一切的批判都由我主觀的觀察和批評，一切的學問都要依據於我自己意識來解決。所以眞正的哲學家，都是寧可違背教義而自倡新說；那屈伏於宗教的權威之下，對於當時文物不敢取反抗的批評的態度者，實在算不得哲學家。又在哲學中，因爲各各依據自己自身，所以也沒有一致的真理，也沒有一定的成說，他所持的態度，雖然有時接近宗教，有時接近科學，乃至有時接近藝術，但只要叫做『哲學』，便這種『即自的』觀念形態，是不會變的。曉得這層，然後我們纔好比較宗教與哲學，以明瞭宗教的文化概念。

原來宗教是『沒自的』，哲學是『即自的』，『沒自的』一階段，雖然Hegel辯證法還沒有注意及之，實則最重要不過的。且『沒自的』實爲『即自的』所由發生的基礎，但是『沒自的』究竟是怎樣一個觀念形態呢？我說這就是『忘卻自身的狀態』，完全是一種宇宙生動感情之精神的虔敬的性質，是含着我們到了宇宙面前而自覺卑小，因而信仰他是最尊嚴最偉大有不可思議的精神能力，支配各人生命似的。所以『沒自的』觀念形態，就

是宗教，是投影的狀態（Projective），和「即自的」觀念形態即哲學，爲主觀的狀態（Subjective）者大大不同。在沒自的觀念形態，一切都在感覺的混沌狀態中，自我的觀念自不明瞭的；但在「即自的」觀念形態，則恰如兒童初次叫了「我」的一聲似的，這時已經我自覺的有與別的許多人有關係的一個人的自我。所以即自的實從沒自的開展而來，換言之哲學實從「宗教」裏漸漸分離獨立出來。所以哲學不能和宗教無關，在哲學的第一時期，實在只有宗教的哲學，而無所謂眞正的哲學（哲學的哲學）。哲學的分類中，一般分爲形而上學，認識論與論理學。形而上學就是宇宙觀的要求，而宗教的觀念形態可以說也就是宇宙觀的態度，可見是很有淵源的了。但話雖如此，哲學與宗教因爲論理的基礎不同，便文化的概念，也不能無所分別，試約言之：

（一）宗教是全體的哲學是個人的——因爲宗教是「沒自的」觀念形態，所以是全體的；哲學是「即自的」觀念形態，所以是個人的。宗教的觀念及其教義，無一不組成全體的社會共同財產，以爲結合有共同信仰的教徒的鎖鍊。如陳大齊哲學概論（頁9—10）所說「人類集合而成社會，宗教即發生於不知不識之間，瀰漫於全社會而受其崇奉，無煩個人之心思材力，特爲之案出。Schopenhauer 稱宗教爲民衆形而上學（Volksmetaphysick）職是故也。宗教的宇宙觀出於社會之集合精神，故無首創者之可言，如埃及之宗教，希臘之宗教，至今更無人道及其始祖者，耶教回教雖各有其教祖，然 Jesus 與 Mohammed 輩非眞獨創新教，不過就猶太亞剌伯固有之舊教加以改革耳」。反之就哲學來說，則「哲學之起源是獨立的認識衝動，其取捨一切全憑理性，凡屬哲學家無一不是孤寂的思想家，其對於一切傳說必加以批評，對於宇宙觀必憑自己之思索與學識以構造之，循着自己

之途徑以進行，卽或與自古相傳或與當時流行之學說相背，也不更改其道，並且有時對於那不相合的學說，不惜嚴厲的批評之反對之』。（耶路撒冷著西洋哲學概論頁5—6）所以一說到哲學，卽涉及首創者的名號，我們可以說 Plato 的哲學，Kant 的哲學，Comte 的哲學，然而不能把某某宗教歸入某某人，這就可見宗教是屬於全體的了。

（二）宗教是權威的哲學是批評的——因爲宗教是『沒自的』觀念形態，所以是以信仰爲本位，哲學是『卽自的』觀念形態，所以是以批評爲本位。信仰是不可侵犯的，所以『社會所共認爲有價值的教義，代代相傳下去，最後乃由國家之威權以保護之』；（同上頁5）反之哲學的性質，則純取批評的態度，不拘成說，務尙自由，所以在 Kant 一派簡直主張哲學爲批評的學問 (Critic Science)；到了現代這定義更得多數學者的贊成，像羅素(Russell)柯亨(Cohen)都說批評是哲學的最大貢獻；似此注重批評的精神，實在就是哲學的特徵。再就哲學底心理的起源來看，就知道疑問是哲學的發端，而信仰乃是宗教的發端，所以哲學最初是一個疑問符（？），對於宇宙間的現象變化，覺得在在可疑，於是由疑問而想出解決的方法，就是哲學。反之宗教最初就是一個讚嘆符（！），對於宇宙間的現象變化，覺得在在都是被讚美的對象，彷彿神是高踞九霄，下視萬類，我們是受他的陶冶溶化，我們是不能脫了他獨立而自存，因此不自禁地在他面前歡頌了。所以不說宗教則已，一說宗教當純取信仰的感嘆的，乃至不可侵犯的威權的態度，這就可見就性質上說，宗教也和哲學不相同的了。

試看宗教與哲學相衝突的歷史，便是人類知識從『沒自的』觀念形態進至『卽自的』觀念形態中所不

可避免的觀念鬭爭。『在昔希臘，Socrates 蓼於社會之腐敗，創新說以救世，無識之徒泥於古說，駭新說爲異端，加 Socrates 以侮慢神明蠱惑青年之罪名，而致之死地，此西方聖人以身殉道誠學界之傷心史也。洎乎近世衝突尤甚。……Descartes，Spinoza，Rousseau 諸大思想家，或爲宗教所仇視，或身被刑罰，或書遭禁絕，種種窘迫，不一而足』；（陳大齊哲學概論頁10）然而『研究宗教與哲學之所以衝突，實際乃不過表示人類知識從文化線上的第一時期（宗教時期）進到文化線的第二時期（哲學時期）應有之論理的必然的發展，而以大思想家大哲學家爲此文化過程的犧牲而已。不但如此，推之卽在文化線上的第三時期（科學時期），宗教之勢力仍在，因爲宗教的文化概念和科學的文化概念不同，所以代表舊勢力的宗教，仍然可爲宗教與科學衝突的大原因。大約言之，宗教與科學的分野，在（1）宗教是純精神的文化，科學是物質的文化；（2）宗教是超自然的文化，科學是現實的文化；用 Max Scheler 所說過的，（3）則宗教是解脫的文化，科學是實用的文化。再以宗教的文化概念和藝術相比，宗教是『沒自的』，藝術是『卽自且對自的』，兩者同屬於感情的產物，似乎很相同了；但宗教的感情是一種皈依獻身的感情，藝術則爲一種表現的和諧的感情。宗教以『無表示』爲理想境，藝術則以『美的表示』爲理想境。不過說到宗教本身在他發達的幾個階段中，第四階段的宗教，實已傾向於以美育代宗教，或美的宗教，這一點是很可注意的。

四

再從方法論上來觀察各文化類型的關係，也可以看出各文化類型，因所用的方法不同，便所屬的文化類型也不相同。從前 Pearson 說過『科學的主體在他所用的方法，不管所取的資料是那一類』；不但科學如此，即如宗教所以成為宗教，也因應用了宗教的方法；哲學所以成為哲學，即因應用了哲學的方法；藝術所以成為藝術，也因應用了藝術的方法。然則構成宗教之一特殊形態的方法，究竟是些什麼呢？我以為從方法論上來看，則各種文化的類型，是由各種不同的方法所形成。詳述起來：

演繹法（信仰）……宗教
辯證法（內省）……哲學
歸納法（觀察、實驗、比較、歷史）……科學
直覺法（表現）……藝術

若再按各種方法之互相關係，詳細地排列起來，即為：

	第一時期	第二時期	第三時期	第四時期
宗教	演繹的演繹法	辯證的演繹法	歸納的演繹法	直覺的演繹法
哲學	演繹的辯證法	辯證的辯證法	歸納的辯證法	直覺的辯證法
科學	演繹的歸納法	辯證的歸納法	歸納的歸納法	直覺的歸納法
藝術	演繹的直覺法	辯證的直覺法	歸納的直覺法	直覺的直覺法

關於辯證、歸納、直覺之各方法，讓以下各章講到哲學、科學、藝術、各文化的概念時再說。現在先講一下所謂演繹法是些什麼。演繹法是依於信仰而成立，其特色在排成一切思想之最普遍的形式。無論西洋方面，自亞歷士多德(Aristotle)提奧剌斯塔(Theophrastus)與歐德謨（Euclemus）及斯托亞學派與中世紀經院學者所發揮的『三段論法』（Syllogism），或印度的因明，中國的墨辯，都是應用這種方法來擁護宗教的教義的，試以因明為例，無論後來進步到如何地步，總不免帶着幾分的『宗教性』。如因明大疏所說：『求因明者，為破邪論，安立正道』，尼夜耶經所說『量論』，內中有個『聖教量』即以聖言當做一切語言思想的標準。陳那新因明，應該很有改革了，但仍然有『自教相違』一條。入正理論說：『自教相違者，如勝論師立聲為常』勝論派主張『聲是無常』。其三支論式為：

聲是無常……………………（宗）

所作性故……………………（因）

凡所作者皆是無常，例如瓶等。……………（喻）

這種三支論法，不過古因明五分作法之簡略，實等於西洋的三段論法，把他改變一下，即成為：

凡所作者，皆是無常。……………（大前提）

聲是所作性，……………（小前提）

故聲無常。……………（斷案）

這種演繹法是有個老例在胸中，然後把牠推到特別的事體，——老例陳嘉藹因明學裏面認爲就是「成見」，其實卽「宗教的教義」。因明學頁59云；

「新因明設立的「喩體」，如「凡所作者皆是無常」，就是這種老例。如今試問這種老例誰告訴他的？他又不是「生知」的聖人，如何能够曉得事物的「通則」（老例）都是由平時觀察各種事物得來的。我們曉得「凡所作者皆是無常，」都是由觀察瓶是所作，瓶是無常；茶杯是所作，茶杯又是無常。……觀察的事例多了，由心理上的「概括作用」，把那些事例合起來，成一條綜例，這就是歸納法。所以說我們無論那一項知識，必定先由歸納法得了，製成一條「通則」，再由那「通則」推到「個體」，那纔是演繹法」。

其實完全錯了！在「歸納法的演繹法」時期，當然允許有如此新的解釋，卻是真正說到演繹法，則在成立此三支論法之時，所依據者不是「觀察」，而爲「信仰」。因爲勝論派先立「聲是無常」爲教義之一，所以入正理論纔設立「自教相違」一條，來規定因明與宗教的關係。大疏解釋得好：

「凡所競理，必有標憑，義既乖於自宗，所競何有憑據。……違自憑據，卽便爲失。毀背所師，無宗稟故」。

這不是明明看重宗教的教義嗎？吠檀多派及數論派更不消說了，吠檀多派所引以自證信者，只有聖典，以爲現量比量皆在聖教經典之中，數論派金七十論頌云：

「證比及聖言，能通一切境；故立量有三，境成立從量」。

依我意思，演繹法所有功用，卽在於立一個標準的大前提，來擁護教義；牠的目的在以論辯制勝他人的言論

與主張，還有卽將從前所有的舊知識加以整理而已。所以演繹法很難對於新知識有所發明，陳陳相因，而變成擁護宗教教義的唯一方法。不信請再舉一段中國的例，如墨子天志篇卽可看出這種『奴性的邏輯』的好例。假使現在有一個基督教徒，他告訴我們你的話如果和上帝意旨同的，便是是的，和上帝意旨不同的，便是非的；那末我們一定說他是聖教最了。現在墨子明明是把『天志』去量度一切事情，明明定出一個大前提，做我們言談思想的標準，我們試看他怎樣應用三段論法來證明『天志』是欲義而惡不義呢？他說：——（天志上）

（大前提）天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。

（小前提）然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂。

（斷案）此我所以知天欲義而惡不義也。

這種三段論法實在不敢恭維，因爲他的大前提就未必靠得住；假使有人尋得出天非必欲人之生而惡其死，如達爾文赫胥黎所說，就墨子的斷案，便不能成立了。並且所有三段論法，其大前提都未必確鑿，所以結果也往往誤謬。如以韓愈所謂『角者吾知其爲牛』爲大前提，以三段論法演之，則爲『此獸有角也，故此獸爲牛』；分明不是太武斷嗎？然而宗教的方法，確須如此如此，纔能成立起來。

不過卽在演繹法中也有一段長的發展的歷史，換言之卽宗教方法的本身，也是照着論理的必然的法則而進化着。所以同在宗教方法——演繹法——當中，『演繹的演繹法』形成了眞正的『宗教的宗教』時代，『辯證的演繹法』形成了『哲學的宗教』時代，『歸納的演繹法』形成了『科學的宗教』時代，再進『直覺的演

釋法」形成了「藝術的宗教」時代。現在卽依照這個次序，來述一下宗教本身之歷史的發展：

五

本來研究宗教文化之史的發展，必先從事於宗教之本質的考察，這麼一來必須研究一下宗教形而上學，宗教心理學，宗教社會學等；次又須從事宗教之分類的研究。如時來爾馬哈(Schleiermacher)的宗教分類，按進化階段將宗教分爲拜物教多神教一神教之三階段，更在橫的方面，在同一階段之中，又分爲感美的宗教與目的的宗教二種。又如Hegel的宗教分類，依照他的哲學體系所分「自然」，「精神的個性」及「絕對精神」之三者，而將宗教之進化階段，又分爲（1）自然宗教，（2）精神的個性的宗教，（或倫理的宗教）及（3）絕對宗教。此外尙有所謂社會學的宗教分類，如一般所分民族的宗教與世界的宗教二種，或又分爲部落的宗教，民族的宗教，世界的宗教之三大區別。又有從天啓的見地來分宗教，卽分爲天啓的宗教與神話的，虛僞的天啓之宗教等等。但爲時間關係，已無暇詳述。在我沒有功夫從事細審的分析研究以前，我先採用日本帆足理一郞所著「宗教哲學槪論」中第三編「宗教之史的考察」第一章「宗教之歷史的種別」所分，來做宗教史研究的標準（此書爲八百餘頁之一大著作値一讀）。依他意思，則一切宗教可包括於五個類型之下，卽爲：

（一）原始的宗教；

（二）酋長的宗教；

（三）民族的宗教；

（四）預言者的宗教；

（五）教會的宗教。

實際當他敍述宗教之史的發展時，只從民族的宗教說起，所謂原始的宗教，酋長的宗教，均可包括於原始民族的宗教之一個題目之下。所以依我意思，宗教文化之史的發展，可簡單約為下列之大題目，即為：

（一）古代民族的宗教

埃及的宗教——動物崇拜——太陽神的崇拜——死者的崇拜——埃及後期的宗教。

希臘人的宗教——家族的宗教——都市國家的宗教。

羅馬人的宗教——羅馬共和國宗教——羅馬帝國的宗教。

（二）預言者的宗教

波斯教 (Zoroastrism)

波斯人的特質及其宗教，——波斯教之教理及儀式。

回回教 (Mohammedanism)

亞拉伯的宗教——摩罕默德的宗教——正統派神學之發展——神祕主義——教條，儀式及道德。

佛教

Veda 的宗教——婆羅門教——佛教——大乘佛教——中國佛教——日本佛教。

基督教 (Christianity)

猶太教 (Judaism)——會族宗教之猶太教——民族的宗教及預言者宗教的猶太教。

基督教——耶穌 (Jesus) 的宗教——原始基督教。

（三）教會的宗教

（1）自君士但丁大帝以至宗教改革時代（中世紀之基督教）；

（2）宗教改革；

（3）近代的基督教。

以上是就『宗教的宗教』之發展說的，實際任舉一種真正宗教做例，也都可以看出牠發展的三階段。如就中國之佛教爲例，則第一期華嚴宗爲宇宙觀的宗教；第二期禪宗爲人生觀的宗教；第三期淨土宗卽社會觀的宗教。又如印度之吠檀多教，則第一期創始人婆陀羅衍 (Badarayana) 著吠檀多經，說宇宙大原理『梵』，這是宇宙觀的宗教；第二期喬陀婆陀 (Gandapada) 著曼陀括耶頌，說我們心性的不變常住的「我」，這是人生觀宗教；第三期甘地 (Mahatma Gandhi) 以宗教性質的政治領袖來提倡不合作運動，這是社會觀的宗教。最後卽就基督教的發展爲例，更容易明白基督教本身也是依照文化分期的原理而發展的。現在試以基督教爲主體，將西洋宗教文化的發展，分爲四個時期，卽：

〔第二時期〕 宗教的宗教——宗教唯一主旨便是『神』的存在，宗教發達史所給與我們的事實，便是『神』的觀念的變遷；從宗教的神到自我的神，從自我的神到社會的或科學的神。最初基督教的創立，崇拜耶和華，四福音所說的基督，宣言萬物是從上帝造的，人類乃是從上帝生的，我們應該服從得救的上帝，纔得永生，這種開明的一神的思想，經過一千二百年自君士但丁大帝以至宗教改革時代，全世界都發狂似的信仰這位人格的上帝，因而形成教皇的教權萬能主義。直到一五一七年十月三十日馬丁路德(Martin Luther)以詰問狀九十五條釘於宇吉貝希 (Wittberg) 教堂的木門，經這新教徒的改革大運動以後，新教的神學基礎纔算成立；於是上帝的觀念也從超自然的勢力，一轉而傾向於個人的內在體驗。Luther說過：『造成神的無論神的眞假，只是信任和信心，沒有別的』；既然上帝便是信心，於是宗教的上帝（第一期）也漸傾向於自我的上帝（第二期）了。所以在Feuerbach『將來哲學的根本命題』（岡村幸二譯）第一節說『近代問題就是神之現實化及人類化，神學一轉而融化於人類學了』。第二節說『這種人類化之宗教的或實踐的方法，就是新教。基督教主張有人類的神，就是基督，只有基督纔是新教的神。所以新教已不像加特力教一樣，要問神是什麼，牠的問題，乃是神由人類看來是做些什麼。因此所以新教不像加特力教，傾向於思辨的或瞑想的，新教簡直說已經不是神學了。——新教在本質上說，只不外乎基督教，卽宗教的人類學而已』。Feuerbach雖極力反對基督教，而這一段歷史的敍述，實在精粹得很，實際從新教以下都可算從宗教的第一時期轉到宗教的第二時期，而帶着很濃厚的『哲學的宗教』的色彩了。

〔第二時期〕　哲學的宗教浪漫主義者詩來爾馬哈 (Schleiermacher 1768~1834) 的『宗教講演』，給當時所有受過教育的人以精神上很大的感動，這纔眞正是宗教第二期的代表。他主張神的存在只啓示於感情當中，而直覺和感情爲合一，由感情而確認神的存在，即由直覺而後得直接感知神性，照這樣說起來，便所謂天堂，人格的上帝，最後審判都用不着了。在詩來爾馬哈以外，還有許多大哲學者，如笛卡兒 (Descartes) 馬爾布蘭西 (Malebranche 1638–1715) 斯賓諾莎 (Spinoza) 來勃尼茲 (Leibnitz) 康德 (Kant) 菲希特 (Fichte) 謝林 (Schelling) 黑格爾 (Hegel) 等都認有一個神祕不可思議的存在，喚做神。有的以爲神是心的地位（如馬爾布蘭西），有的以神爲道德的存在（如康德），有的以神爲普遍的自我（如菲希特），有的以神爲構成世界的統一的絕對觀念（如黑格爾），而尤以斯賓諾莎和來勃尼茲建設了最完全的神學系統，斯賓諾莎信仰他的本質，來勃尼茲信仰他的玄元，都是自我的宗教信仰，這都是第二期從『辯證的演繹法』所得來的宗教的精神，和依據『演繹的演繹法』之純粹宗教，如耶穌，謨罕默德的宗教，大不相同了。

〔第三時期〕　科學的宗教——宗教的第三時期，是以社會的科學爲基礎，和第二期宗教以觀念論爲基礎的，又大大不同。所以第三期提倡新宗教的，如奧文 (Owen) 傅立葉 (Fourier) 同時就是社會主義家。最著名的如孔德 (Comte) 還要立人道教，赫克爾 (Haeckel) 要建立一元的宗教，托爾斯泰 (Tolstoy) 要以『勞』(labour) 與『愛』(love) 爲宗教，他們都不過以爲宗教是適用於社會的科學的。此外還有自號爲基督教科學家 (Christian Scientist) 的一派，想從科學上建立宗教；反一面也有一派如司特老司 (Strauss 著舊信仰及新信

仰）費爾巴哈（Feuerbach 著基督教的本質）等，對於基督教用新的科學的歷史的批評。或者像 Huxley，Spencer 等不可知論（Agnosticism）也出來了。更澈底的如社會主義的勞動者，是完全無宗教的，但羅素先生卻加他一個「馬克思教」的名稱了。可見第三期的宗教信仰，只是無宗教的宗教，說上帝是物力，是以太，是虛無烏有，這麼一來，還有什麼宗教可言呢？但是無宗教的教義，這種勢力入人之深，和過去時期的宗教也沒有差別，所以仍可喚做社會的或科學的宗教。在理想第二十號「現代宗教問題號」有一篇古野清人所著「社會的神祕主義之理論」一篇論文，中遂及有人批評 Lenin，謂「Lenin 之雄辯，始終由論理而成，既不修飾，又無感人之力，然而他所有的就是那一種不可名狀的神祕的靈魂似的，好像在念宗教的咒語一般」。又高爾基也批評「他信念之堅強，使聽衆毫無一點疑惑的餘念，這是由於他有熱狂的信念，但那不是形而上學的或神學的信仰，而爲科學的信仰」。因此作者便斷定「Lenin 他是窺見民衆心理最深一層的理解者，他的力量，實在是從對於馬克思主義之宗教的信仰迸發出來；他極力否定有所謂神聖的東西，卻是他自己爲無產階級解放而抱獻身的態度，這一點倒是有些和聖者相像。所以在這一位俄國，不！全世界無產階級之父的他，爲集團所崇拜的偶像的他，爲萬國共產主義之象徵的他，在Lenin 中實在反映我們以一種宗教的存在。事實他的照像，早已和馬克思的照像一樣，爲正教聖像之代替物，而被人頂禮膜拜，他的墓地成爲聖所；他的木乃伊和從前基督教的聖者一樣，爲多數人參詣崇拜的對象」。由這一大段話，不是證明馬克思教一個名詞也是可以成立的嗎？所以我從前在「歷史哲學」（頁一九〇）用他來代替宗教的第三期，也不是沒有理由。雖有一位馬派信徒在批評我的歷史哲學時，認爲荒

謬絕倫，（見青銳譯歷史哲學序）我也無暇和他爭辯；我以爲就是所謂科學的宗教，依照歷史的自然的發展，這種宗教也不過『有時代價值』，時代既過，便不能不發生新的第四時期的宗教去代替牠了。

〔第四時期〕　藝術的宗教（一名生命的宗教）——現代的宗教最明顯的是新基督教(Neo-Christianity）的運動。還有James提出信仰的意志，把宗教看做各人對於生命的全反動，和Bergson的哲學，穿着神祕的衣，把神看作不絕的生命，無間的動作，不盡的綿延；尤其以Eucken的宗教思想，可作這一時期的代表。他把神看作絕對的精神生活，把宗教看作『人類體合於精神生活的一種行爲』；一面廢棄所稱禮拜奇蹟三位一體的學說，一面深信基督教爲人類表現一精神實在與不朽價值的新世界。依他意思，宗教論的第一在保存精神，第二在歸向新世界，第三在確定人生標準，這種抱生命的活動的宗教信仰，就是最近代的宗教的新傾向了。然在這裏我尤其不能不饒述一下，吾師蔡孑民先生主張『以美育代宗教』之說。依蔡先生的學說（見先生言行錄頁203-213），則宗教根本已成爲過去的無用的東西。所以說：

『夫宗教之爲物，在彼歐西各國，已爲過去問題，蓋宗教之內容，現皆經學者以科學的研究解決之矣。吾人遊歷歐洲，雖見教堂棋布，一般人民亦多入堂禮拜，此則一種歷史上之習慣；譬如前清時代之袍褂，在民國本不適用，然因其存積甚多，毀之可惜，則定爲乙種禮服而沿用之，未嘗不可。……歐人之沿習宗教儀式，亦猶是耳』。

這是說在科學時代，宗教已經成爲遺形物了。然而蔡先生雖反對宗教，實提倡「以美育代宗教」，換言之即只要『美育』，即無異於有宗教了。他說：

『宗教所最有密切關係者，惟有情感作用，即所謂美感，凡宗教之建築，多擇山水最勝之處，吾國人所謂天下名山僧占多，即其例也。其間恆有古木名花，傳播於詩人之筆，是皆利用自然之美以感人者。其建築也，恆有峻秀之塔，崇閎幽邃之殿堂，飾以精緻之造象，瑰麗之壁畫，構成黯淡之光線，佐以微妙之音樂。讚美者必有著名之歌詞，演說者必有雄辯之素養，凡此種種，皆為美術作用，故能引人入勝。苟舉以上種種設施而屏棄之，恐無能為役矣。然而美術之進化史，實亦有脫離宗教之趨勢，……則莫如舍宗教而易以純粹之美育。純粹之美育，所以陶養吾人之感情，使有高尚純潔之習慣，而使人我之見，利己損人之思念，以漸消沮者也……』。

由我看來，宗教和藝術都是文化的類型之一，無論那一個都不能替代那一個的。所以宗教在形式上雖和藝術有密切的關係，即所謂美感；卻是宗教除卻這美感作用，尚有其他解脫的要求，是與藝術具有絕不相同的特徵的。所以蔡先生認宗教為過去的東西是對的，若要根本取消宗教，則宗教仍不被取消，而必變為更高的形式而表現，如所謂「美育」代宗教之說，這正是第四期『藝術的宗教』的說法；而且只有這種『藝術的宗教』，纔是宗教發展中最高的產物。不但如此，即吾人假定美育可代宗教，則美育亦可代哲學，如意大利的哲學家 Croce，他哲學趣味深染着美學上諸問題的色彩；他最偉大的著作，也是在一九〇二年的一部美學。又如一生在美國的桑塔雅那 (George Santayana) 他的第一篇哲學論文，也是『美感』（一八九六），以後全部的哲學體系也完全只是詩人藝術家所給我們的美的誘惑和真理的呼聲。又不但美育可代哲學，而且可代科學，將來科學一定會和藝術相結合，而變成很美的藝術，什麼機械工場呀，煙囪呀，都沒有了，而只有很精巧的工具為人服役。總而言之，文

化史的第四期實以美育爲中心而影響及於宗教哲學科學，所以不但蔡先生可以主張美育代宗教，我們也可以一樣主張以美育代哲學科學；不過話雖如此，美育仍然是美育，而宗教科學哲學仍然只是宗教哲學科學，所以由文化哲學的眼光來看宗教之史的發展，雖以「美育代宗教」爲歸宿，然而這種「藝術的宗教」只是代表宗教史之第四時期，而宗教之爲一文化類型還是根本不動的。

六

我不反對宗教，而且宣言我自己是一個泛神主義的信徒，換言之即主張以「直覺的演繹法」爲基礎，來宣傳『藝術的宗教』的。我不敢如 Neitzsche 似的，謂宗教爲『國民的鴉片煙』，同樣我也不會如Spengler似的，認爲「一切的文化，都是宗教的」。我以爲宗教在文化類型學上，只算得許多類型中的一個，在文化史上也只佔過一時的重要地位，時候過去了，宗教便變成守舊東西，去幫助強者製造奴隸的『多數人』；所以在我們科學時代，提倡『反宗教的運動』，也是對的，然而宗教之所以爲宗教，畢竟有他的本質之存在，宗教形式雖可以轉變，可以消滅，而宗教之所以爲宗教的本質，卻是永遠存在的，不滅的。宗教的宗教可以轉變爲哲學的宗教，科學的宗教，乃至藝術的宗教；然而無論哲學也罷，科學也罷，藝術也罷，推到最底的一層，總是以信仰做底子的；換言之即以宗教做底子的。所以從宗教時代以至哲學時代，科學時代，藝術時代，文化進化之每一層，其上層必以其下的一層或數層爲底子，而從最高層到最低層，均可包涵之於最低之一層。這就可見一切文化從其內包上說，都不能沒有宗

教做底子，那末我們對於宗教的文化，不應該抛開第三期的成見，（一個眞科學家是不應該有什麼成見的），而重新估定牠的眞意義和眞價值嗎？

第五章　哲學的文化概念

一

在未詳論哲學的文化概念以前，應該對於哲學先有一個明確的看法，我很不願意那一般哲學教授們劈頭便講什麼本體論呀，認識論呀，把那些艱深的問題，當做哲學的法寶來玩弄，弄得人們對於哲學竟把他看得「玄之又玄」，以爲和人類的行爲全無干涉，這實在大錯。其實從古以來的哲學，都是社會公共行爲思想的表現，從古以來的哲學家，都是社會公共行爲思想的代言者，不過公共行爲思想是有變動有進化的，所以在哲學方面，雖則在某一時代很適合的公共行爲思想，到了時代過去，也就沒有什麼。哲學史上所昭示我們的，如西洋哲學的認識論，要討究人類知識的來原，性質，有多大效用？這實在都是暗示人之理性的權威，對當時革新運動，有很大影響。但在今日認識論便漸漸不成問題了。眞如洛慈（Lotze）所譏爲「磨刀不割」的了。又如印度哲學裏有因中爲有果，爲無果？因果爲一呢？爲異呢？這些討論，現在沒有人過問的了，而在當時這問題沒有解決，便不能生活下去。總而言之，人類的行爲是應付困難解決問題的，而這應付困難解決問題的綜合學問，就是哲學。所以每一時代的哲學思想，都足以代表那時代社會的普遍的生機活動，這可以說，沒有一個例外。就是實驗主義家所認爲絕對不必要的

形而上學，要研究什麼宇宙本體問題，察其始也是社會的產物。我們知道，希臘最古的形而上思想，是民衆對於自然之驚疑而起，Socrates 和那些哲人講學各地，無論什麼人都聽他們；至於近世的啓明時期，朝野上下都把哲學看做家常便飯一樣，更不消說了。還有 Hegel 的辯證法，不是著名很奧妙的嗎？在俄國從前竟能影響到虛無黨的運動，如巴枯寧（Bakunine）赫爾岑（Herzen）幾乎沒有一個不受其影響，可見無論那種哲學，從本質上看起來，都不能不說他是社會公共思想的表現了。德國的觀念論哲學是代表德國民衆的，中國的儒家是代表中國民衆的，甚至於明末清初學者所指摘爲空疏無用的王學學派，在當時都是民衆哲學。據胡廬山所述，陽明弟子有酒徒，啞子，（明儒學案卷二十二）再看心齋父子門下有樵夫，陶匠，田夫等，就更可見了。

因爲哲學是卽自的觀念形態，所以從表面上看，似乎哲學與民衆無干，甚至所謂哲學家，好像都是性情乖僻，思想瘋狂的份子，實際上何嘗如此。哲學家因爲處處有「我」，初看似乎離叛社會之集體信仰，其實所離叛者只是集體之舊信仰，而其所提倡者卻正是導源於集體之新信仰；所以哲學正是民衆新信仰的宣傳者。所以能夠影響民衆於不知不覺之間，瀰漫於社會思想之任何方面；只有他纔能把民衆潛伏心裏的思想組成「系統化」了。這麼一說，可見許多誤解哲學所抱的「單純抽象的哲學觀」，根本上是一個錯誤。哲學無論在那個時代，總是必要的，總是根深蒂固地爲人類心理所要求。卽如中國，數年前發生所謂「科學與人生觀」的論戰，似乎要取消哲學；然而取消哲學亦只不過爲一種要求「科學的哲學」之表示，卽實證哲學的表示。在實證主義時代，哲學有自己否定之傾向，然而細心研究一下，則孔德雖否定形而上學，何嘗不是自己建立實證的哲學體系？在科學與人生

觀之論戰中，人生觀論派不消說了，就是站在擁護科學那方面的胡適之，誰也知道他是個北大的哲學教授，是一個不折不扣的方法論哲學者。現在情形又不同了。馬克思派只有陳獨秀和經驗批判派，因爲不懂辯證法，纔反對哲學；其他以Plechanow, Lenin, Deborin學派自命的，對於哲學興趣的濃厚，真可謂「得未曾有」。Lenin曾責備Kautsky對於哲學問題之無關心，Deborin在Hegel著作集第一卷裏（川內唯彥譯「辯證法——黑格爾論理學批判」）竟大喊着最偉大的自然研究者，在現在不可不成立自然科學與哲學最密切的同盟，於是哲學又大出風頭了。什麼唯物辯證法呀！Hegel研究會呀！馬克思的哲學呀！唯物論史呀！Lenin哲學著作集呀！已風靡一時之新興哲學，可見哲學又到了一個新的階段；而那些從來喊着打倒哲學口號的人們，竟也公然不惜宣言「科學也是自然哲學」了。說也奇怪，在時代正看重哲學的時候，我剛剛來講哲學的文化概念，不過應該申明幾句，就是我是站在「文化哲學」的體系上來講哲學，當然和時髦的哲學觀不同，我是徹首徹尾抱定應用文化分期的歷史法，來講明哲學之所以成爲哲學的，所以在此應先將哲學觀念的變遷線索，拿來研究一番。

二

本來我主張研究哲學，應該注意「哲學之歷史研究法」，固然概論哲學與哲學史性質不同，哲學史告訴我們了解時代精神與思想方法之漸次發展的路徑，是完全看重歷史方法。概論哲學似乎應偏重哲學之組織的研究，即對於無數之哲學問題，加以全般的統一的說明，那末研究哲學似乎不要應用歷史方法了。然而從前竟有一

個時期，即當Hegel及Hartmann時，竟謂「哲學史即是哲學」；這話似難索解，實際則研究哲學也只是應用歷史的進化方法來研究哲學問題，而給他以全體的綜合的解釋，所以研究哲學舍卻歷史的研究法之外，別無他法。假使我們不研究哲學之歷史的過程，便欲正當了解哲學上的問題，也是很不容易的。所以我現在在說哲學的文化概念之前，不得不將哲學這個觀念，應用歷史進化的方法，將他的變遷線索研究一下。依我意思，則哲學觀念的變遷，可依照文化分期的原理，把他分做幾個時期：

（第一）宗教的哲學觀念時期——歐語Philosophy我們譯為哲學，這在古代希臘是用作「愛智」的意思，這句話到Socrates纔真正採用。可是實際研究哲學思想的起源，則Philosophy這門學問，實在比牠名稱，更早發達；而哲學中所包含的思想，則比哲學更老早就已經存在了。元來所謂哲學，最初就是究明存於世界（存在的全體）根柢的根本原理，Schopenhauer很妙地告訴我們，依他所說，就「人類以外東西沒有一個對於自己存在感着什麼不可思議的，他們都以自己存在為當然的事，但是人類因為意識理性發達，遂不能不顧慮到這個存在的大問題，尤其在存在之旁有所謂「死滅」者在。無論如何辛苦的事業，到頭三寸息絕，便一切歸於水泡，我們為什麼生在這樣不安的多苦多難的世間來呢？這是真正動人注意的大問題，即由此心情，由此疑念，才喚起人類特有哲學的需要。（或形而上學的需要need of metaphysics）因此古代Aristotle在所著「形而上學書」開卷即說「不問古今人都是因驚駭而開始了哲學學問的」；Plato也說驚駭為哲學的特有性質，而最使人類發生驚駭的一點，不能不歸到生死問題了。所以古今的哲學家或宗教家，沒有一個不提倡靈魂不滅，即說死

後猶可繼續生活的教義；……所以哲學在這裏成為任何人也感着必要的東西，任何人也應該加以思考的東西。……眞正的哲學是從古以來，已經和人們的心性相結合着的』。由上一大段的哲學起源說，依他說法，則哲學實起於驚駭，由驚駭喚起疑念，由疑念促動解釋，所以 Plato, Aristotle 都認哲學是從驚駭而起，而世界最明白地又最不易了解的事；就是我們存在的一樁事，和死滅的一樁事，實即為哲學需要的根本原因。所以哲學思想在還沒有「哲學」名稱和「哲學」學問以前，已經成為『宗教的哲學觀念』顯現出來，這是毫不足怪的。

但是只有驚駭還不足以說明哲學思想的由來，哲學思想是因眞正驚駭而進一步究明事物的眞相，從個個的事實，而要探出一般的性質。人們縱不是哲學家，總嘗試着從個個事實進為一般的說法，這種概括作用，在知力低的人甚至僅就一二事實來下斷語，吃了飽飯，便概括說「世界是快樂的」，有一點不舒服，又呻吟着「世界大苦痛」了，這種從個個事實來下一般的結論，可以說是人類天性如此，這種天性和驚駭結合，就是最初引導人們走向哲學思索的路上去的。所以有人稱「人」為形而上學的動物，這話很合事實，實在說，最初哲學便是這種「宗教的哲學」，即為驚駭之念所迫而求一般道理的哲學。即在智識精進的民族之中，「尙有神話或俚諺」以安慰人心，其神話將宇宙現象，擬作神神活動的大舞台；俚諺則將人類社會之是非善惡神聖化了；這些「民衆的哲學」，纔是第一期眞正的哲學。所以叔本華說：「宗教」就是民衆形而上學；「俚諺」就是民衆智慧。要知道這民衆的哲學，就其最深奧最沈痛又最有趣處來看，就都是和生死問題有關係的。我們試拋開那些哲學家的哲學書，來看一下古代的民衆哲學吧！如所羅門傳道書說『虛空的虛空，虛空的虛空，人一切的勞碌，就是日光之下的勞碌，我

都以爲煩惱，都是虛空，都是捕風」。假使沒有煩悶，便哲學之幕也不會揪開了。再就印度哲學，試舉最淺的維摩詰經說：

「諸仁者，是身無常，無強無力，速朽之法，不可信也。爲苦爲惱，衆病所集。諸仁者如此身，明知者所不怙，是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如焰，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顚倒起；是身如夢，爲虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住；是身無主，爲如地；是身無我，爲如火；是身無壽，爲如風；是身無人，爲如水；是身不實，四大爲家；是身爲空，離我我所；是身無知，如草木瓦礫；是身無作，風力所轉；是身不淨，穢惡充滿；是身爲虛僞，雖假以澡浴衣服，必摩滅；是身爲災，百一病惱；是身如丘井，爲老所逼；是身無定，爲要當死；是身如毒蛇，如怨賊，如空聚陰界諸入所共合成。諸仁者此可患厭，當樂佛身」。（維摩詰經卷一）

因有這種大疑惑，纔會發生許多以解脫爲目的底印度哲學。許多形而上學問題，表面上什麼有元論無元論，一元論二元論，似乎都和人生實際不相干的問題，實際很多都是從生死之謎起點，有的則從存在的驚疑起點。因有疑惑纔發生對於實在的認識；因不承認日常見聞經驗的世界，纔進而探求事物之根本原因，而求根本解決；乃至因現實的無常，而結撰一恆常的本體以爲歸宿；因現實的複雜多端，而求出一個統一的本體，以爲說明。這從最廣義來說，都是宗教的哲學觀念。從古代以至歐洲的中世期，更純粹是宗教時代或神學時代，哲學在這時候只成爲宗教的附屬物和宗教信仰的解說。所以在第一時期，哲學和宗教的關係是很密切的，差不多哲學之形而上學

觀念和宗教之神學觀念，簡直有些分不開了。

（第二）自我的哲學觀念時期——從來講「哲學概論」的，總是偏重堆積的看法，從紀元前三世紀初期——Aristotle死後不久，便風行所謂「哲學的三分法」——那三部分卽是邏輯（logic）物理學（physics包括玄學(metaphysics)），倫理學(ethics) 其爲堆積的分法不消說了。就是最近頂流行的「哲學的新三分法」，將哲學分做（1）形而上學；（2）認識論；（3）倫理學（近來加上價值論卽美學）實在也只是代表堆積的哲學觀，而非進化的哲學觀。若從進化的哲學觀上看，則形而上學是代表哲學第一期的觀念形態，認識論是代表哲學第二期的觀念形態，而廣義的倫理學，（在哲學概論是將政治法律經濟社會問題都放在倫理學題目下面去研究的）則代表哲學第三期哲學的觀念形態，若再加上美學（藝術哲學），也正好代表第四期哲學的觀念形態。然而在所有哲學概論裏面，竟看不出有一部應用了這種歷史的分析的研究法。所以我說對於過去哲學概論有重新改造的必要。現在先就第二期哲學的觀念來說，第二期是從宗教哲學（廣義的形而上學）時期轉到承認個人實體之根本原理「理性自我」的研究時期。這個時期是全部集中的『認識論』哲學的研究，人生哲學（人格或心性哲學，與廣義倫理哲學兼賅政治者不同）的研究，而承認哲學卽是『認識論的哲學』，或如Fichte所說：『個人的哲學，就是他人格的表現』。完全把哲學安置在觀念論的人生觀的基礎上，這就是第二期哲學的最大特色；同時也就是哲學之所以成爲哲學的最大特色。從前第一期哲學以爲研究神的問題，宇宙問題，纔是哲學，到此大家纔回頭想到自己，轉而以研究其自身爲起點，知道人是『理性』的一個人，便須努力提高人的『理性之光』，使其超越一切；所以這時期哲學，是理

性主義，纔算哲學哲學史是什麼哲學史也只是絕對理性的實現因為看重理性，同時卽看重自由思想的批評精神，所以這時期哲學也可以說批評主義纔是哲學。總之第一期的哲學觀，是「宗教的哲學」底哲學觀，第二期的哲學纔是眞正「哲學的哲學」之哲學觀。第一時期的哲學形態，在論理上為「沒自卽自的」，所以是經典的，獨斷的，服從的；第二時期的哲學形態在論理上為「卽自的」，所以其哲學也是主觀的，批評的，浪漫的，反抗的。用一句話來說盡，就是如Hegel所撰『作為哲學概論的精神論』（這是Hegel一封九張紙的信，現收入『哲學序說』）第二節所說：

『哲學概論為使精神成功科學，則不可不觀察其所經過的種種性情及活動。從自己認識這些精神之各種性情及各種活動所成一種必然關係，這就大概構成了一種科學』。

由這段話，可見如果今日要請Hegel來講『哲學概論』，一定會把『哲學』講成『精神哲學』，『自己認識精神之認識論哲學』；如果要請Hegel來講哲學史，一定會把哲學史講成功『自我絕對精神的發展史』；這就可見哲學的第二期，是完全代表認識論哲學的觀念，和從前民衆形而上學卽宗教的哲學之哲學觀，是根本不同的。可是認識論哲學到了Hegel已經登峯造極，所以Engels簡直宣言以為哲學到了Hegel，便算到了頂點了。

（第三）實證的或科學的唯物史觀的哲學觀念時期——我前面說過，哲學是跟時代的變動而變動的，只要時代有變遷，便哲學的觀念也變遷；甚至對於哲學史上大思想家思想的解釋，也會變遷。最顯明的例，如現在時

流學者，他們常常對我們說：『哲學是要不得的東西，科學可以拿出證據，而哲學根本就沒有證據，那末只要科學好了，哲學還要他幹麼』？這在數年前「科玄大戰」時候，似乎聽得很多很多了。但要注意的，這派既抱着一種思想，則他的思想便是一種哲學。他不要那沒有證據胡思亂想談心說性的觀念哲學，那末他是一定另有其自己哲學的。這種哲學，就是所謂『實證哲學』，或所謂『綜合哲學』（這是說不要那沒有科學根據的哲學而要那從各種科學綜合起來的哲學），或是『實驗主義哲學』，（這是說要有實際效果的哲學，或如李季所批評爲『唯利是視』的哲學）甚至於像馬哈 Mach 等所提倡的『科學批判的哲學』，『經驗批判的哲學』；這是一派，可以拿來代表英美一流之哲學觀的。但在這裏，仍沒有得到最近代哲學觀念的全體意義，於是再跑去和最時髦的馬克思主義者談天，問他哲學是什麼？他是滿口什麼馬克思，什麼辯證法，這位先生時髦極了，並且談了不少像「Feuerbach 論」『唯物論與經驗批評論』，或是 Deborin 的著述。他呢是怎樣告訴我們，他要說：『哲學非他，就是辯證法唯物論的哲學』；他可以從德國傳統哲學的 Kant, Fichte, Hegel 數到 Feuerbach，再數到 Marx, Engels, Plechanow, Lenin，當然他是很喜歡談哲學的，並不像實證派那樣口頭拒絕哲學，心裏卻抱着一種經驗論的哲學似的；這位先生卻要大談特談其辯證法唯物論的哲學。但是我們平心而論，這辯證法唯物論的哲學，也只好算做他們的一種哲學觀念，這就是說，他們在不知不覺中，已照着文化分期原理，拋卻了第二期的哲學觀念，而信奉第三期的哲學觀念；拋卻了「哲學的哲學」之哲學觀，而走上「科學的哲學」之哲學觀。這一點我們最好翻看一下 Deborn 在「 Hegel 著作集第一卷」所加關於 Hegel 批評之第一節，討論到自然科學

與哲學的話就可見了。這是代表第三期哲學觀念之另一派，即德俄派的哲學觀。但是實際說來，德俄派和英美派好像很新鮮，其實都早已成爲陳舊不堪的哲學觀念。現在最新對於哲學的看法，已經不是將哲學看作什麼「科學」，而是將「哲學」看做「藝術」，即是「藝術的哲學」之哲學觀念。哲學只有變成功藝術，纔有生命，如辯證法唯物論的哲學，那裏有什麼生命可言？不但如此，第三期的哲學，因爲太偏於實證的科學的世界，即太偏重空間的世界，而空間天然是靜多動少，堆積的時候多，進化的時候少，這就是說空間是只有物質的擴張性，而缺乏歷史的緜延性，所以第三期的哲學，雖也看重歷史，卻只是「物質之擴張性的生產史」，換言之即是「量的歷史」，而不是完全以時間爲基礎的「質的歷史」。須知只有時間纔有歷史性，只有時間纔有生命性，只有時間纔有藝術性，所以對於第三期空間本位的物質本位的科學本位的哲學觀念，我們不能不認爲是已經過去了；現在不講「哲學」一字便罷，要講哲學，卽須將哲學講成功時間本位的，生命本位的，藝術本位的哲學。而這生命的時期的藝術的哲學觀念，因爲是有時間便有歷史，所以歷史性也是第四期哲學的特色。生命主義的歷史哲學，文化哲學，在這期的重要，是不消說的了。

三

以上所論爲哲學觀念的變遷，大約把他分做四個時期，卽「宗教的哲學時期」，「哲學的哲學時期」，「科學的哲學時期」，與「藝術的哲學時期」，還沒有說到哲學之所以成爲「哲學的哲學」，是用了一些什麼方法？

乃至「哲學的哲學」之變而爲「宗教的哲學」，「科學的哲學」，「藝術的哲學」，是爲着用什麽方法？簡單說來，我以爲哲學的方法，即『辯證法』，哲學時代到了完成『辯證法』之Hegel，便算登峯造極，不過辯證法也有一段長的很複雜的歷史的，而辯證法之史的發展，實際即與哲學之史的發展並行，如前已經指出的：

演繹的辯證法……………………宗教的哲學時期；

辯證的辯證法……………………哲學的哲學時期；

歸納的辯證法……………………科學的哲學時期；

直覺的辯證法……………………藝術的哲學時期。

現在試就『辯證法』——即哲學方法研究一下，依我意思，則辯證法和演繹法之依於信仰而成立似的，辯證法則依於『反省』而成立。其特色在注意一切思想之變動，與對立物的統一。嚴格說來，只有觀念論的辯證法，即辯證法的辯證法，纔是辯證法之本來面目；而唯物論的辯證法，則爲辯證法之第三時期，即歸納法的辯證法之一種形態。不過關於這層且讓後面來說，現在且先說一下辯證法之性質。當然辯證法應以Hegel所說爲正宗，依他所說，則『精神的本質爲自己活動的成果，精神的活動，是直接性的超出，直接性的否定，及向着自己內部的復歸』。（歷史哲學概論頁87）用論理的術語表之，即「即自的」「對自的」「即自且對自的」之辯證法的歷程，即由二度之否定，而使精神復歸於最初的意識。這種精神復歸於最初意識之活動形式，就是辯證法之一般的性質，所以辯證法由Hegel看來，也是『除卻精神自身以外，不能有什麽別的東西』；辯證法只是精神自身所具

的「活動的法則」而已。固然馬克思派可以說這種辯證法只是觀念論的辯證法，然而觀念論的辯證法，才是眞正「峯造極」之哲學方法哩！我們試再研究一下辯證法的歷史，即知辯證方法之發展，同時就是哲學思想的發展。最初辯證法的起源，一方面由 Zeno 之「靜學的辯證法」，發展爲 Socrates 的「產婆術」，經 Plato, Aristotle 形成了 Thalheimer 之所謂「橫的辯證法」。一方面則由 Heraclitus 之「動學的辯證法」，以辯證法證明了運動的實在，如誰也知道的，即說「萬法流轉」；「有與非有爲同一的」；「一切存在又不存在」的大原理；這樣依於矛盾及其發展所成的實在觀，實爲眞正哲學方法的鼻祖。或如 Thalheimor 叫牠做「縱的辯證法」。橫的辯證法與縱的辯證法在文化史之第一時代即宗教時代，均不免支配於宗教方法之下，而爲宗教之一護符。不過橫的辯證法總不免帶很濃厚的「演繹性」，所以無論後來進步到如何地步，總帶着神秘的色彩；縱的辯證法則在其「神秘的外殼之中，却發見了合理的核心」。因爲縱的辯證法即眞正的哲學方法；哲學方法有時可以爲宗教之一護符，有時也可以拿來作科學的方法來解釋，雖則擺動於兩者之中，而牠的本身卻是不折不扣之哲學方法的。原來就在辯證法歷程中，我們很容易看出辯證法是有兩方面，一面即「對立的辯證法」，一面即「綜合的辯證法」。如立「我」爲辯證法的起點，則「我」同時有「非我」與「我」對立，這就是「我」的否定了；又如以「有」爲辯證法的起點，則「有」同時有「非有」與「有」對立，這又是「有」的否定了。所以辯證法自始即應承認宇宙間有對立的法則。復次這對立的法則，結果仍要歸於統一，無論那個思想一定有兩相反對的部分，這兩個相反的部分，義雖反對，窮其所極，卻是相反相成，同時俱在的；這麼一來，使一切矛盾的都是圓融的了。所

以辯證的方法，從其對立的法則來看，可看出其革命的性質，從其綜合的法則來看，又帶着保守的性質。辯證法的本身，原來就是革命的又保守的，這樣一個矛盾的東西。

因爲哲學家本身原有兩派，一派爲消極的破壞的批評的革命的，一派爲積極的建設的辯護的保守的，後者以哲學家而接近宗教，牠所用的哲學方法也是接近於宗教之保守的辯證法，前者以哲學家而接近唯物的科學派，牠所用的哲學方法，則常爲接近科學之革命的辯證法，有這些不同罷了。現在試先述一述辯證法之保守的性質，最好以莊子爲例。莊子有一個專門名詞，叫做『兩行』。他說：

『聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行』。（齊物論，郭注任天下之是非，成疏云，不離是非而得無是非，故謂之兩行）。

如有是便有非，『是』和『非是』表面上雖然極端反對，實際上卻全然相同；所謂『物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可』；（爲物齊）無論從那方面立說，是非都有存在的理由，所以只好任其兩行罷了。因爲是非都只生於偏見，假使通觀全體，就或是或非，或俱是或俱非，『勞神明爲一，而不知其同也』。莊子還設一個譬喻，叫做『朝三』。

『何謂朝三？狙公賦芧，曰朝三而暮四，衆狙皆怒。曰然則朝四而暮三。衆狙皆悅，名實未虧，而喜怒爲用。亦因是也』。（齊物論）

從『兩行法』來看，就一是一非，兩行無窮，『是亦一無窮也，非亦一無窮也』；這麼一來就爭辯也沒有了。故

說：

「是不是，然不然，是若果是也，則是之異乎不是也，亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦无辯」。（齊物論）（成疏云，是若定是，是則異非，然若定然，然則異否。而今此謂之是，彼謂之非，彼之，所然，此以爲否。故知是非然否，理在不殊，彼我更對，妄爲分別，故無辯也矣。）

又說：（秋水篇）

因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。

因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。

因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。

由辯證法之保守的性質來看，則一切的大小有無，是非，都因而消失了。現在且看這種方法的應用，最好的例，就是逍遙遊一篇。這篇大意，在以辯證法來顯其逍遙自得的旨趣；換句話說，就是於相對的差別當中，而表示其絕對無差別。好比差別相之大，莫過於大和小了；然大如鯤鵬，小如蜩鳩，都一樣地逍遙自得，故說「鯤之大不知其幾千里也，化而爲鳥，其名爲鵬，鵬之背不知其幾千里也。……鵬之徙於南冥也，水擊三千里，摶扶搖而上者九萬里，……蜩與學鳩笑之曰，我決起而飛搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南爲」？鯤鵬以大自足，蜩鳩以小自足，大的小的雖有差別，而同於放狂自得，那就是絕對無差別了。駢拇篇說得好：「鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲；故性長非所斷，性短非所續」；可見大小長短都自有他的逍遙，萬物都能滿足自己的本性，這一點可算一點沒有差別了。復次就是齊物論篇，焦竑在莊子翼卷一說：「齊物者始之以無彼我，同是非，合成毀，一多

少，均大小，夾之以參古今，一生死，同夢覺」；他的話很可通貫全篇大義，我們不必像章太炎齊物論釋那樣牽強附會，而本篇是拖「兩行」法來證明絕對無差別的原理，已經明白了。總而言之，莊子用「兩行」的辯證法告訴我們以相對的原理，結果又歸於「絕對」，——就是相反相成的原則，由此所得結論，是：

天地與我並生，萬物與我為一。（齊物論）

這就是保守哲學家心中最高的境界，也就可見辯證法之具有保守的性質了。但辯證法本身有保守的一方面，同時又有革命的一方面，為什麼辯證法是帶有革命的性質而有所謂革命的辯證法呢？依據 Russell 在德國社會民主主義解釋：（一）辯證法一方面承認事物的現狀，一方面又承認結果歸於消滅；（二）辯證法以為歷史上進化的社會形式變動不居，故不特計及其過渡的性質，且計及其暫時的存在。（三）辯證法不願有任何事物加諸其身，就他本質說，就是批評的而且革命的。這不是看出辯證法正是「破壞的工具嗎」？所以黑格爾論理學將論理分三方面：（一）抽象的，或悟性的方面；（二）辯證法的或消極理性的方面；（三）思維的或積極理性的方面。這不是更證明了在論理學的全體系之中，辯證法只限於代表消極理性的方面嗎？我在民十年所著「革命哲學」中曾看出辯證法對於革命方法論的貢獻，已有三點：（見頁86—88）（1）辯證法是能夠引起反動的思想；（2）辯證法教我根本推翻；（3）辯證法是能夠造成革命的信條。這些雖早年思想，直到現在，仍可證明了下面之一個事實，就是辯證法就是「革命的方法」。總而言之，辯證法牠的本身和哲學一樣，有時站在宗教的方法一邊，有時又站在科學的方法一邊，卽如所稱「登峯造極」的哲學家 Hegel「他最大的功績，在提出辯

證法爲思想的最高形式」；而他的辯證法即同時具有保守的與革命的之兩性質的。就保守的方面說，如最有名的命題：

「凡是實在的都是合理的；凡是合理的，都是實在的。」（法律哲學）

將一切現實存在的東西，視爲神聖，可說是再保守也沒有了，卻是依他辯證法自身，也可以轉化爲反對的命題，即如 Engels 在 Feuerbach 論中所指出的：

「一切存在的，都是值得死滅的」。

所以 Feuerbach 論很明顯地告訴我們：

「誰將重心放在Hegel 的體系上，誰就會在這兩個領域上——宗教與政治——成爲保守主義者；誰以他的辯證的方法爲主要點，誰就會在宗教上及政治上成爲極端的反對者」。

哲學是一種「即自的」，即主觀的學問，所以依照哲學家之主觀傾向，可以接近宗教；同時也可以接近科學。而就哲學的方法即辯證法來說，也是有時接近宗教之保守的方面，有時接近科學之革命的方面，故馬克思派要「從這神秘的外殼去發見合理的核心」；那末觀念的辯證法，即辯證法的辯證法，亦可轉化而爲唯物辯證法即科學的辯證法了。所以辯證法的歷史，依我研究的結果，則中世以後辯證法的發展，是可以分爲四大階段：

第一階段	宗教的辯證法	Proklo 中世紀第二世紀之辯證家的神學者如： Justinus 著「大辯證書」「小辯證書」 Lactantius 著「神的法制」 Augustinus 「上帝之城」極力辯證神的政治恆久不斷

第二階段	哲學的辯證法	Rousseau Kant, Fichte, Schelling, Hegel.
第三階段	科學的辯證法	Feuerbach, Marx, Engels, Plechanow, Lassalle, Dietzgen. Lenin Deborin,
第四階段	藝術的辯證法	Bergson, Croce Nicolai Hartmann. Dilthey. Kroner.

其詳請參看我在『黑格爾主義與孔德主義』一書中（頁97–108）論『辯證法史』一節，現在可不詳述了。但卽在這裏，也可看出『宗教的辯證法』所形成之『宗教的哲學』，嚴格來說，不是『哲學』，只是『宗教』；其所用的辯證法，亦只是宗教方法之附屬品，而不是眞正的辯證法，卽眞正的哲學方法。眞正的哲學方法，只有觀念論的辯證法，卽辯證法的辯證法；而眞正的哲學，也只有德國傳統派的哲學，卽從Kant, Fichte, Schelling 以至Hegel的哲學。至於第三階段所謂『科學的辯證法』，卽所謂『唯物論辯證法』，實際只是哲學方法與科學方法之綜合。科學時代，原有特殊之科學方法卽「歸納法」，唯物辯證法一方面採取歸納的方法做底子，一方面又採取辯證法之革命的性質而脫掉玄學的體系，所以唯物辯證法嚴格來說，也只是科學方法之一種，而非哲學方法的本身。到了第四階段，Kroner 在辯證法中看出『幻想的直覺』；Nicolai Hartmann 看出辯

證法之神秘性，藝術性；Croce 要將 Hegel 和 Bergson 的直覺法結合爲一；其實說來，這第四階段的辯證法，也不是哲學的辯證法，而爲藝術的辯證法；其所形成之新哲學，也不是哲學的哲學，而爲藝術的哲學。所以歸根及底，只有觀念的辯證法，纔是眞正的哲學方法，也只有觀念論的哲學，纔是眞正的哲學，而眞正的哲學方法，一句話說盡，也只是「辯證法」而已。

四

由上所述，宗教的辯證法卽演繹的辯證法，形成了「宗教的哲學」；哲學的辯證法卽辯證的辯證法，形成了「哲學的哲學」；科學的辯證法卽歸納的辯證法，形成了「科學的哲學」；藝術的辯證法卽直覺的辯證法，形成了「藝術的哲學」。同樣的道理，在哲學之史的發展上，便依照以上順序，也發展爲四個時期卽是：

(一)宗教的哲學時期……形而上學與宇宙哲學時期；

(二)哲學的哲學時期……認識論與自我哲學時期；

(三)科學的哲學時期……社會論與經驗哲學時期；

(四)藝術的哲學時期……生命論與新理想哲學時期；

試以西洋哲學的歷史證之，尤以中世紀時代，卽史家所稱爲「回復原始模型(社會的與文化的)之時期」起點，則西洋哲學實可分爲下列之四大階段：

		重要思想家
第一階段	宇宙哲學時期	新柏拉圖主義（Neo-Platonism） St. Augustine, Luther 的宗教改革。 Bruno 的泛神論，劍橋大學的柏拉圖派。 Descartes, Spinoza, Leibnitz
第二階段	自我哲學時期	Locke, Berkeley, Hume.（英） Voltaire, Rousseau, Diderot（法） Kant, Fichte, Schelling, Hegel（德）
第三階段	社會的科學的哲學時期	Schopenhauer 悲觀論的哲學 Hartmann 無意識的哲學 Max Stirner 極端個人主義 Huxley 生物的厭世觀 St. Simon, Comte, Fourier, Louis Blane, Proudhon John Stuart Mill Darwin Spencer Strauss Feuerbach Marx, Engels Lassalle. Haeckel Ostwald
第四階段	生命哲學時期	Nietzsche William James, F. C. S. Schiller J. Dewey. Eucken Bergson Windelband, Rickert. Croce, Santayana.

（說明見拙着歷史哲學第六章頁234——262）

由上西洋哲學的發展史中世至文藝復興爲「宇宙哲學時期」，即「宗教的哲學時期」；啓明時期爲自我哲學時期，卽「哲學的哲學時期」；十九世紀爲「社會的科學的哲學時期」，卽「科學的哲學時期」；現代爲生

命哲學的時期，即「藝術的哲學時期」。固然從全體的進化看，是以第四階段之「藝術的哲學」爲最大目標，而就哲學之所以成爲哲學者來說，卻只有第二階段之自我哲學時期，纔是眞正之哲學時代。

次再就中國哲學之史的發展證之。中國文化，原來就是哲學的文化，和印度之代表宗教的文化，西洋之代表科學的文化者，絕不相同。梁漱冥先生「東西文化及其哲學」一書，曾指出中國文化之特質，在無處不適用其玄學——形而上學，而中國之形而上學又是一套完全講變化的，（頁114——115）——絕非靜體的；這就是說中國文化是代表哲學的文化，所用的方法也是完全爲辯證的方法，和印度哲學方法之接近宗教方法，西洋哲學方法之接近科學方法者尙稍爲不同。話雖如此，中國雖自始卽爲哲學的文化，而在其哲學之發展史上看，則其第一階段仍然和印度之宗教的文化相通，其第三階段則和西洋之科學的文化相通，歸根也是只有第二階段，才可算得眞正「哲學的哲學」。現在試以圖表之：

文化階段	第一階段 宇宙哲學時期
發展時代	宋代
重要思想家	周濂溪 邵康節 張橫渠 程明道 程伊川 朱晦菴
重要著作	太極圖說，觀物內外篇，正蒙，易傳，易本義，太極圖說書西銘解等。
根本觀念	泛神的宇宙觀
集大成的人物	朱晦菴
年代的標記（鄭師山 劉蕺山 孫中山）	一〇一七周濂溪生至一三五三年鄭師山歿

階段	第二階段	第三階段
時期	自我哲學時期	社會的政治的哲學時期
時代	明代	清代至今
代表人物	陳白沙 王陽明 王龍谿 王心齋 王東崖 羅近溪 聶雙江 羅念菴	黃梨洲 顧亭林 王船山 顏習齋 李剛主 今文學派 譚嗣同 孫中山
著作	白沙子集，陽明集要，王龍溪集，王心齋集，盱壇直詮，聶雙江集，羅念庵集等。	明夷待訪錄，日知錄，黃書，噩夢，存治編，存學編，平書訂，擬太平策，劉禮部集，默觚，禮運注，仁學，中山叢書等。
觀	快樂的人生觀	民族爲民生的政治觀
中心人物	王陽明	孫中山
年代	一四二八陳白沙生至一六四三劉蕺山沒	一六一三顧亭林生至一九二五孫中山沒

原來中國之民族文化，即『哲學的文化』，也是按着時代的需要，和所用哲學方法之不同，而表現爲歷史進化的各階段的。如第一階段爲宇宙哲學時期，那時提倡古學復興，和歐洲文藝復興的情形是很相似的。他們的代表如周濂溪（敦頤）邵康節（雍）張橫渠（載）程明道（顥）程伊川（頤）朱晦菴（熹）等，到處聚徒講學，要把生機剝蝕死氣沈沈的學術界，從新宇宙裏復活過來。他們的學說有一個共通點，就是『新宇宙的發見』，就是一種『泛神主義』。他們都認天地萬物皆自然而然，『天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化生』；這個『宇宙之生』，就是他們最重要的觀念。不但如此，他們實在因着宇宙之生，而高唱『這世界』的讚美歌的。看呀！天空海闊，山峙川流，鳶飛魚躍，充塞這個宇宙內，無非生意春氣，只是『四時行焉，百物生焉』；這種生命的哲學，實在就是哲學史上第一階段的特色了。自朱到元，是由宇宙哲學到自我哲學的過渡時間，過此便是明代，應該以陳白沙王

陽明爲代表。陽明提出良知，做人生行爲的標準，以後遂因認識論的不同，引起種種不同的學派，即喚起種種不同的對於人生問題的解決方法。如左派主動，右派主靜，左派如王龍谿王心齋，主張本體即是工夫，近於頓悟；右派如聶雙江羅念菴，主張由工夫達到本體，近於漸修。現在只就左派來說，依他們的意思，人生只是不停歇不呆坐着的全身全靈的「動」，生命的動；越努力越有生趣，越能體驗自己本心的快活。所以他們這一派的根本哲學，就是人生，「快樂的人生；這就是哲學史第二階段的特色了。但是我們要注意的，第二期的哲學，看重個人，所以注重主觀的冥想，而忽略客觀的攷察，對於當時社會政治的情形太隔膜了，他們的政治思想也未免太薄弱了。白沙一派大概都不以富貴爲意，完全抱哲學家的態度；王陽明教人吃緊在恢復心體，即致良知，他也不願意談政治，以爲爲政只在乎一心之轉。假此只是修身，不講治國平天下，可以成功一種很好的『自我哲學』，而苦於不能致用。所以陽明以後到了明末，自然而然地起了反動，而有『東林學派』發生。這派重要人物，如顧涇陽（憲成）高景逸（攀龍），他們一方面反對陽明學派的空談誤國，一方面用學術團體名義來實行政黨式的活動，這實在就是哲學史第三階段的開端。再到黃梨洲（宗羲）顧亭林（炎武）王船山（夫之）顏習齋（元）一般明末淸初的『經世學派』出來，於是近代哲學遂由自我論時期完全一轉而入於社會論時期了。這一期的社會政治思想，許多是很透闢的，尤以王船山的『民族主義』，黃梨洲的『民權主義』，和顏習齋李剛主的『民生主義』，爲後來孫中山三民主義所本。但是不幸得很，在當時滿淸政府專制之下，要讀經世，開口便觸忌諱，所以到乾嘉時代，經世學派便不得不改頭換面，把那激烈的政論隱藏起來，用他們的聰明才力，去研究變相的科學，結果在文獻上卻得到意

外的貢獻。自此以後，便有今文學派；這時清代政治太腐敗不堪了，於是又把「經世致用」的觀念重新喚出。如劉逢祿的春秋公羊經傳何氏釋例；龔自珍的五經大義終始論；魏默深的默觚；戴望的論語注；他們都是應用公羊傳的「張三世」「通三統」「黜周王魯」「受命改制」等說，來批評當時的專制政體。論治的宗旨，則大都傾向於大同主義，他們叫做「太平世」。譚嗣同仁學下卷，與康有爲大同書禮運注，以春秋三世之義來講社會政治，但是康有爲底子裏只是個保皇黨，和反革命反共和的復辟黨；他要分別什麼大同小康，一面把大同認爲孔子的理想政治，一面又甘心作僞，拿小康一段，來做反動思想的根源；所以就這一點，只有孫中山的三民主義，纔是眞正的第三階段的代表思想家。他不但接受了經世學派的根本觀念，如王船山的民族主義，黃梨洲的民權主義，顏李學派的民生主義，他實在還能根本推翻了二千年來腐儒所根據的小康思想，而大膽提倡由國民革命到世界大同。所以我在「歷史哲學」（頁353）中竟說「孫中山先生宣傳三民主義影響全國，這偉大的政治系統，使他成功爲社會政治哲學的集大成的代表思想家了」。然而中國哲學的發展，並不是到了第三階段就完事的；「我以爲現在正是中國哲學的綜合時代，就是把宋代的宇宙觀，明代的人生觀，清代至今的政治哲學融合爲一，而成全生命的哲學的時代了」。（頁354）而這一個時期，似乎應以梁漱溟的「東西文化及其哲學」開始，而我的思想則完全直接孔孟，一面接受了宋明清哲學之三階段體系，而從事集大成底工作的。

由上研究的結果，可見哲學之史的發展，在西洋和中國兩方面都發展爲四個時期，中國爲哲學文化的代表，當然前途更格外有重要的發展希望，至於詳細討論，當讓之「文化之地理上分佈」中，述及中國文化之一章。

五

最後，請述哲學與宗教，科學，藝術之各文化的關係，因而講明了哲學文化之特殊的性質。關於哲學與宗教的關係，在本書第四章「宗教的文化概念」中已講得很詳細了；關於哲學與科學的關係，我在民十年所著「革命的哲學」第五章，已指出哲學與科學之不同：(一)科學是現實的，哲學是理想的；(二)科學以研究爲本位，哲學以批評爲本位；(三)科學是敍述的，哲學是解釋的；(四)科學是有通則的，哲學是意志自由的；(原書頁74)現在簡單來說，卽是哲學以「卽自的」爲觀念形態，科學以「對自的」爲觀念形態。民十四年張君勱先生在清華學校演講，舉出人生觀與科學之五個異點，實際其所謂「人生觀」，卽「哲學」之異名；所舉五個異點，也正是哲學與科學之五個異點。因爲張君勱以人生觀和哲學混爲一談，所以說「人生觀不能成爲科學」，卽是說「哲學不能成爲科學」；這當然是對的。任叔永在「人生觀的科學或科學的人生觀」中，則欲證明「科學自己還可以造出一種人生觀」來，換言之卽科學自己還可以造出一種「科學的哲學」，這當然也是對的。不過純粹的哲學概念爲「卽自的」，而「科學的哲學」卻爲「對自卽自的」罷了。因爲哲學是卽自的，所以爲「主觀的」，「起於良心之自動的」，「綜合的」，「自由意志的」，「起於人格之單一性的」；又因科學是「對自的」，所以爲客觀的，論理的，爲方法所支配的，分析的，因果律的，與「起於對象之相同現象的」；一句話來說盡，卽哲學之中心點爲「我」，而科學之中心點則爲「非我」。因其爲「我」，所以哲學家間，彼此觀察點不同而意見亦不同；哲學從

來沒有一致的眞理和一定的成說，這正可以表明哲學之爲「卽自的」文化概念。反之科學則從「非我」出發，事事根據客觀的觀察，好似屠格涅夫（Turgenev）詩中的「大自然」一般，他對跳蚤的一條腿，同對天才創造性的苦痛，一例看待。所以科學所得結果，爲抽象的概括，而有公例可求，一種公例可推諸四海而準，一種發明同時可適用於全世界，這不是可以表明科學之爲「對自的」文化概念嗎？再就哲學與藝術之關係言之，哲學以「卽自的」爲觀念形態，藝術則以「卽自且對自的」爲觀念形態，兩者均以「卽自的」爲內容，似乎相同；但在哲學，則「卽自的」觀念形態爲自我之認識，而藝術之「卽自且對自的」，則爲自我基於聲音，形色，等而爲自我之表現；前者爲內省之辯證法，而後者則爲抒情之直覺法。固然在哲學發展之第四時期，哲學是所謂「藝術的哲學」，與在藝術發展之第二時期，藝術也是所謂哲學的藝術，可見哲學和藝術，有很密切的歷史上關係了；但話雖如此，哲學仍不能和藝術相同。現代哲學家爲要知道事物之絕對的最普遍的原理，有時不得不依賴直覺的方法，以遊神於物的內面而親與其絕對無比不可言狀的本體融合爲一；然而這種哲學的直覺，仍然和藝術的直覺不同，這不得不說就是哲學之所以爲哲學的文化類型之一大特徵了。

第六章　科學的文化概念

一

在科學與人生觀的論戰中，已經有人提出物質科學精神科學之分類的問題；在所謂「科學概論」之一學科裏面，開頭也一定要討論到「知識的分類及科學的範圍」，好似這個問題沒有解決，則科學的地位，和科學知識種類的大概，卽亦不易明瞭。其實知識的分類，初看似乎很容易的，實際卻是最艱難的。因爲知識的眞確分類，必須知識已經發達到最高的程度，所以卽就關於知識分類問題的歷史來看，因時代的不同，也是有許多變遷，只要時代有變遷，知識的分類，也常常發生變遷。希臘時代決不會做出十六世紀以後的知識分類，同樣十六世紀時代也決不會做出十九世紀二十世紀的科學分類，所以知識的分類，依照歷史的發展，可分爲幾個階段，卽是：

第一階段	第二階段	第三階段	第四階段
神學之知識分類	哲學之知識分類	科學之知識分類	文化學之知識分類
Aristotle Hugo	Bacon Descartes Wolff	Coleridge, Bentham Whewell, Comte, Spencer, Pearson, Thomson, Kroeber	Wundt, Windelband, Ric- kert, Croce,

圓心式	樹枝式	階段式	層錯合式

第一、神學的知識分類說：

在希臘學術全盛時代，Aristotle 曾把知識來分類，他將各種學問分成理論的，實際的和應用的三種；所謂理論的又分為三種學科，即第一哲學或神學，數學，自然科學，實際的知識分倫理學，經濟學與政治學；應用的知識分應用學，美學與修辭學，似此分法將第一哲學或神學置於一切各種學問之上，就可見他的意旨所在了。自Aristotle 後千餘年，跟着基督教的發達，這種分類標準是不變的，中世紀經院派學者，分自然知識和啓示知識兩種，哲學屬於自然知識，神學屬於啓示知識，卻是他們的思想，仍然沒有同亞理士多德分家。直至西元一一四一年法僧囂俄(Hugo of St. Victor)所作知識的分類，於舊有之外，有許多增加，但大體仍脫不了亞氏的主張：（參照W Libby 西洋科學史頁46）

理論		實用（道德）	工藝	論理
神學 自然哲學 （物理學）	算學	道德學，即私德 經濟學，即家德 政治學，即公民學	紡織，織絨毛蔴等工業 建造——軍器、船艦、木工、石工、金石。 航運 農業	演說 文法 方言 修辭
	算術			

	音樂（聲音之研究） 幾何天文		佃獵捕魚食物 醫藥 遊藝——戲劇、音樂、運動等	

最可注意的，就是他重理論而輕工藝的傾向，他說「人們往往看重知識的功用而忽其本身。譬如畜牧紡織繪畫等工藝，苟產物不適於用，即認其爲絕無價值。若據此以論上帝的知識，則創造之物不是較之創造者更貴重嗎」？所以 Hugo 的知識分類，仍以神學爲歸宿。

第二、哲學的知識分類說

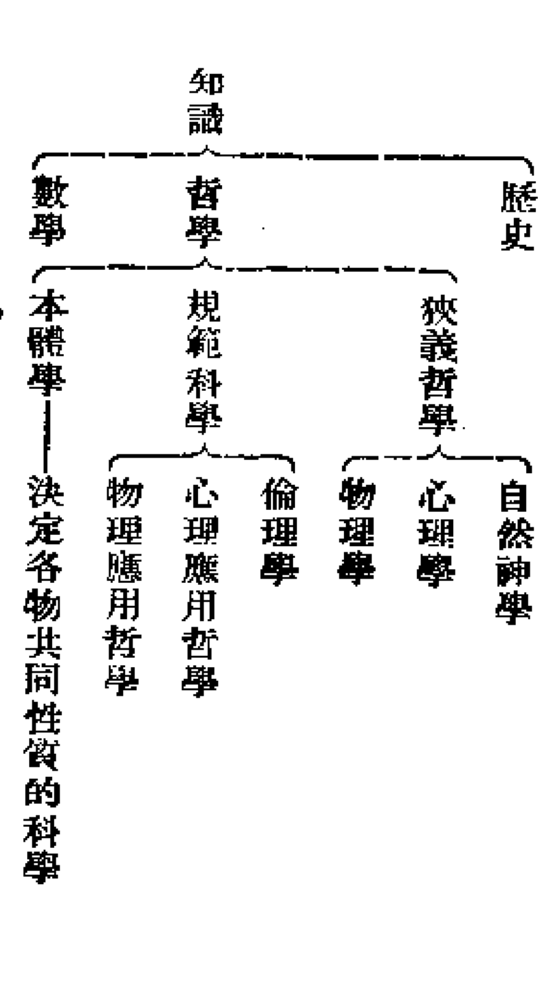
神學的知識分類，支配歐洲思想界有一千多年之久，到了十三世紀英國的 Roger Bacon(1214-1293(?))雖沒有發表甚麼分類的意見，但在他的哲學名著"Opus Majus"裏所舉最重要的五種學問，實已溢出最初期學術範圍之外。到了十六世紀培根（Francis Bacon(1561-1626)）出來，纔反對經院派將知識當作圓的半徑而集中於圓心，使各種科學的關係埋沒，他主張如樹枝分歧般的分法，將所有的知識關係，當作如樹枝之連於一幹，這種分法的好處，在以心理作用爲標準，大有以人力控制自然的意思。但即因這個原故，他自己亦不免爲哲學時代的產兒，使人不能滿意。他把一切知識分成三種，而每一種即代表一種心理作用，如歷史學爲一類，是屬於記憶的；詩學爲一類，是屬於想像的；哲學或科學又爲一類，是屬於推理的；每類又分爲幾個細目，如下圖所列：（同上頁46）參照皮耳生科學規範上册頁 261）

原始哲學部智識

能力	學	類	分	目	細目
推理	哲學或科學	自然哲學	人類	人文哲學（正義之標準）	交際 商業 政治
				人體哲學（人體學）：身體	醫學 運動等
				人體哲學（人體學）：靈魂	修辭學 道德學
			自然界	理論：物理學（物質及相對原因） 形而上學（形式及最後原因）	具體的 抽象的 具體的 抽象的 算學
				實用	工藝 純粹魔術
		神學	上帝	自然神學 鬼神本原	
			啓示		
想像	詩詞		故事的或英雄的		
			戲劇的		
			比喻的（寓言）		
記憶	歷史	文化	政治（文化本史）	碑碣 古蹟 正史	
			文學	學問 藝術	
			宗教		
		自然	不自由的（受人之節制）	藝術	工藝的 試驗的
			謬誤的（異常）	超時代（怪物）	
			自由的（正常法則）	時代	天文學 地文學 物理學 有機物種

由此可見Bacon的分類，完全根據於主觀的記憶想像及推論等，來分別各種知識；他不知道歷史學雖重記憶，但亦不能無推理作用，哲學或科學雖重推理，但使沒有記憶，推理也不能進行。而且照他分法，哲學與科學不分，物理學與形而上學不分，怪不得 Pearson 批評他，說他的精透眼光雖能看破中世紀經院派學者的弊病，但仍不能不蹈其覆轍了。同時法國笛卡兒 (Descartes 1596–1650) 在「哲學原理」一書，也以哲學爲標準，來包括一切

精密的知識。依他意思，哲學有三大部門，一論無形世界的叫做玄學，二論有形世界的叫做物理學，三屬於知識應用的叫做應用學。倫理學機械學藥劑學，都屬於第三類，他簡直以為哲學以外就沒有知識；這種分類法自然太狹窄了。其後漸漸放寬的分類，如十九世紀烏爾夫（Wolff 1679-1754）將知識分做歷史的（經驗的科學的）哲學的（合理的）及數學的（形式的）三種；歷史敍述正確的事實，哲學研究事物的原因，數學規定事物分量的關係。哲學中又分幾個細目如下：



這種分類的長處，在認哲學以外尚有其他知識的領域，但細按內容，則仍然是將科學如心理學物理學放在狹義的哲學之下；科學（數學與歷史除外）既只為哲學的附庸，當然也算不得真正以科學為標準之知識的分類說了。

第三、科學的知識分類說

眞正科學的分類，始於十九世紀初年，柯列基 (Coleridge 1772–1834) 雖然忽視了科學客觀的標準，甚至於以形而上學神學和心的思想所構成的學科，如邏輯數學同歸入純粹科學之內，但他卻實在給後來科學的分類法，開出一條門徑。他雜亂無章地將科學分爲：

- 科學
  - 純粹科學
    - 形式的——文法學，邏輯，修辭學，數學。
    - 實在的——形而上學，倫理學，神學。
  - 混合科學——機械學，水動學，氣壓學，天文學。
  - 應用科學——實驗哲學，熱學，電磁學，光學，化學，音樂學，氣象學，測量學，美術學。
  - 複雜科學——歷史，地理，辭典學等。

但卽在這個時候，卻有根據客觀事物作標準的分類法，這就是英哲學家邊沁 (Bentham 1748–1832) 和法數學家安培耳 (André Marie Ampère 1775–1836) 等把科學分做物質科學與精神科學的分類。這種分類後爲多數人所採用。依邊沁意思，物質科學裏應列入天文學、地質學、物理學、化學、生物學等，精神科學裏應列入歷史學、言語學、法律學、經濟學等，這種分類的長處，在以研究對象爲分類的標準外，更把科學的範圍，推廣到歷史言語等學問上面。然也有一個短處，就是這種分類實脫不了物質精神對立的分法，由純正科學家看來，多少總帶

着一半玄學之嫌疑的。於是更有一種新的科學分類，不但注重研究的對象，且更注意到科學系統的一貫，和其演進的層序，這就是英國惠衞兒 (William Whewell 1794–1866) 在『歸納科學的哲學』(The Philosophy of the Inductive Sciences, 1837) 裏所提倡的分類法了。

Whewell 一方和培根一樣，以心理的作用爲標準；他方和笛卡兒一樣，把數學看做一切科學的基礎；他將科學分爲七種，從前一種進至後一種，必於前一種外另加上物質或心理的能力，始成爲新的科學。試列表如下：

數學……………………………時間空間，和數量。

機械學…………………………（數學＋）勢力，運動。

化學……………………………（機械學＋）化合力。

生物學…………………………（化學＋）生命。

心理學…………………………（生物學＋）感情，意志。

歷史學…………………………（心理學＋）歷史的原因。

神學……………………………（歷史學＋）時間空間。

這種分類能够注意到各科學的相互關係，雖然還不如孔德 (Comte 1798–1857)『階段式』的分類那樣條理明晰，可是從科學分類的歷史看來，已經是很富於獨創的精神了。法國孔德在『實證哲學講義』裏，主張科學是由普遍而到特殊，由簡單而到複雜的地位，所以他以爲各種科學都是循一個自然的順序，就是依普遍性

大小之對象的從屬關係，照着從普遍性大到普遍性小的這樣程序，各個學問可規定如下：

天文學…………觀察法。

物理學
化學 }……（觀察法＋）實驗法。

生物學…………（觀察法＋實驗法＋）比較法。

社會學…………（觀察法＋實驗法＋比較法＋）歷史法。

孔德以爲這各種學問在發展上有先後的次序，並且前一科學即爲後一科學的基礎，這一點實在再對也沒有了。不過這個分類也有缺點，孫本文在『社會學的領域』裏批評他，謂以（一）天文學與物理學化學並列，頗不適當；因爲天文學不過是物理化學的特殊科學。（二）既把天文物理化學並列，但只列生物學而無心理學，把心理學包括在生物學內，亦不適當；因爲物理化學既然分列，生物學與心理學，也有分列的必要。（頁92）這一段批評，我以爲也是對的。不過從大體來看，孔德的分類完全依據於進化的法則，較之從前 Whewell 的分類法，不能不說更合於科學體系多了。

斯賓塞（Herbert Spencer 1820-1903）似乎有意和孔德立異，他把科學分爲三類：第一類是抽象科學，如論理學數學；第二類是具體科學，爲天文學、地質學、生物學、心理學、社會學；第三類介於兩者之間叫做抽象具體科學，爲力學、物理學、化學等。他在這裏不將力學、物理學、化學一樣地歸入具體科學之內，分明要表示與孔德不同，不過從各種科學的順序來說，也何嘗不受孔德的暗示。Arthur Lewis 在所著『社會學導論』，曾將孔德的分

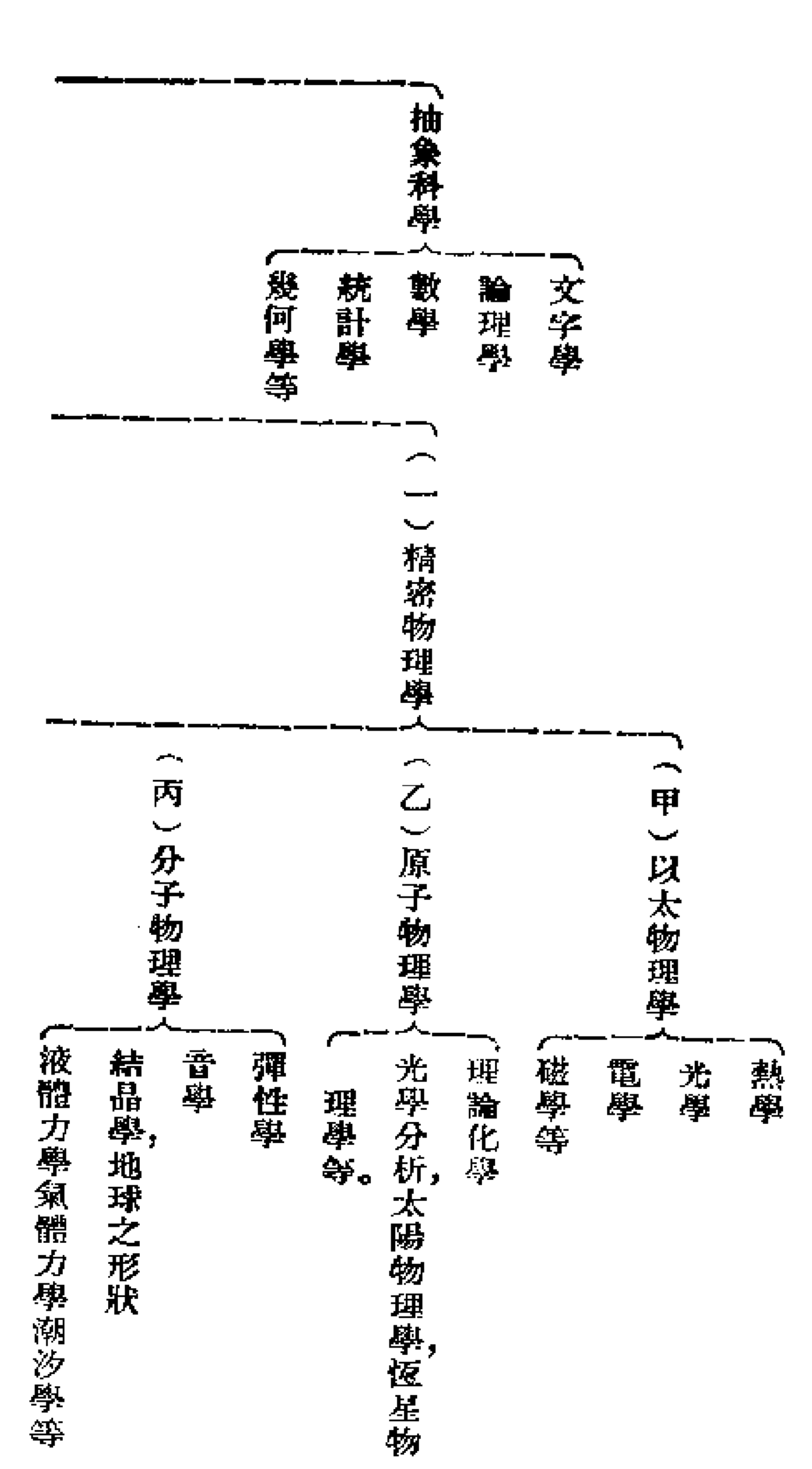
類與斯賓塞比較，就是：

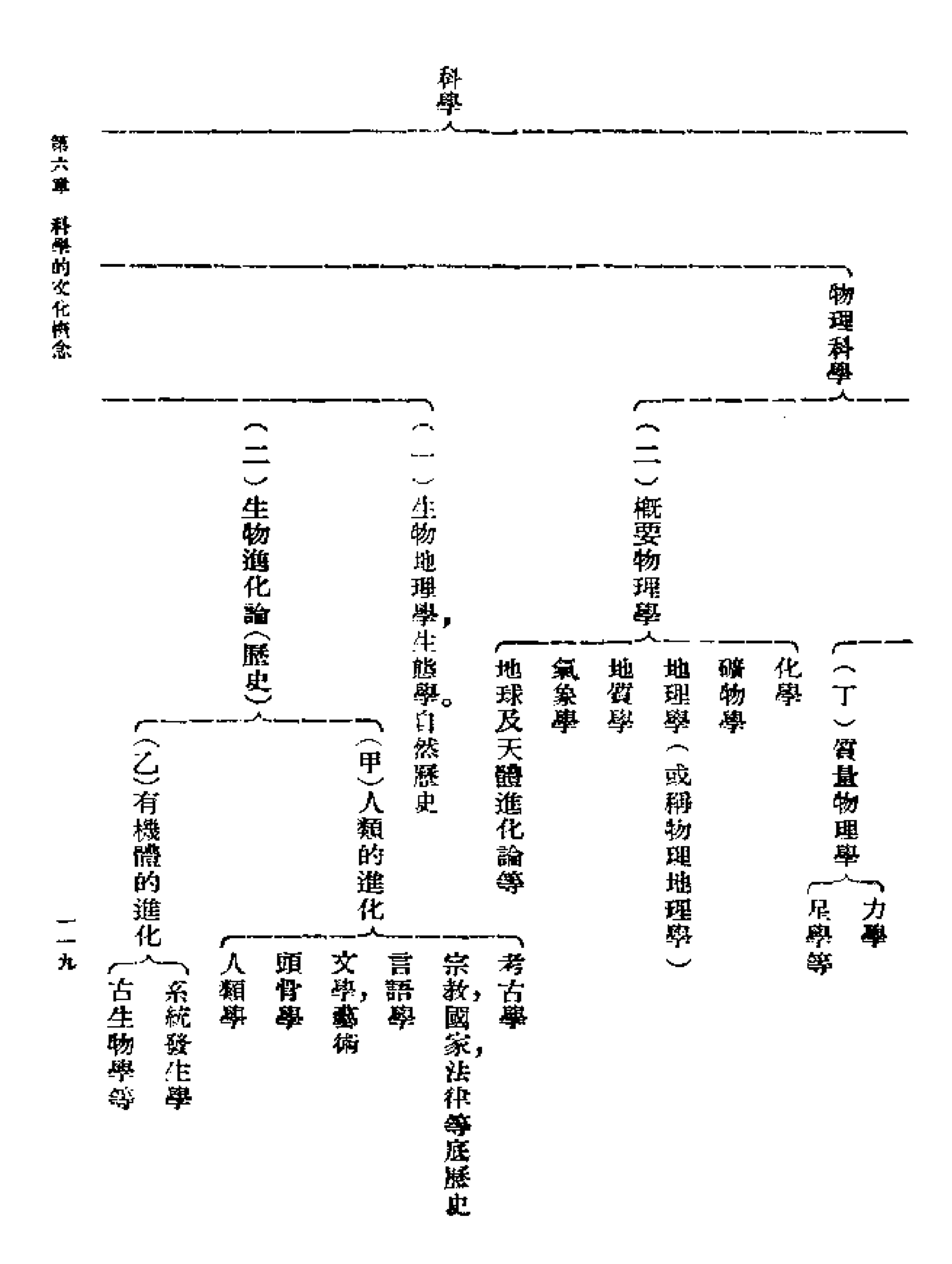
孔德的分類	斯賓塞的分類
(1)天文學	(1)天文學
(2)物理學	(2)地質學
(3)化學	(3)生物學
(4)生物學	(4)心理學
(5)腦生物學	(5)社會學
(6)社會學	(6)倫理學
(7)倫理學	

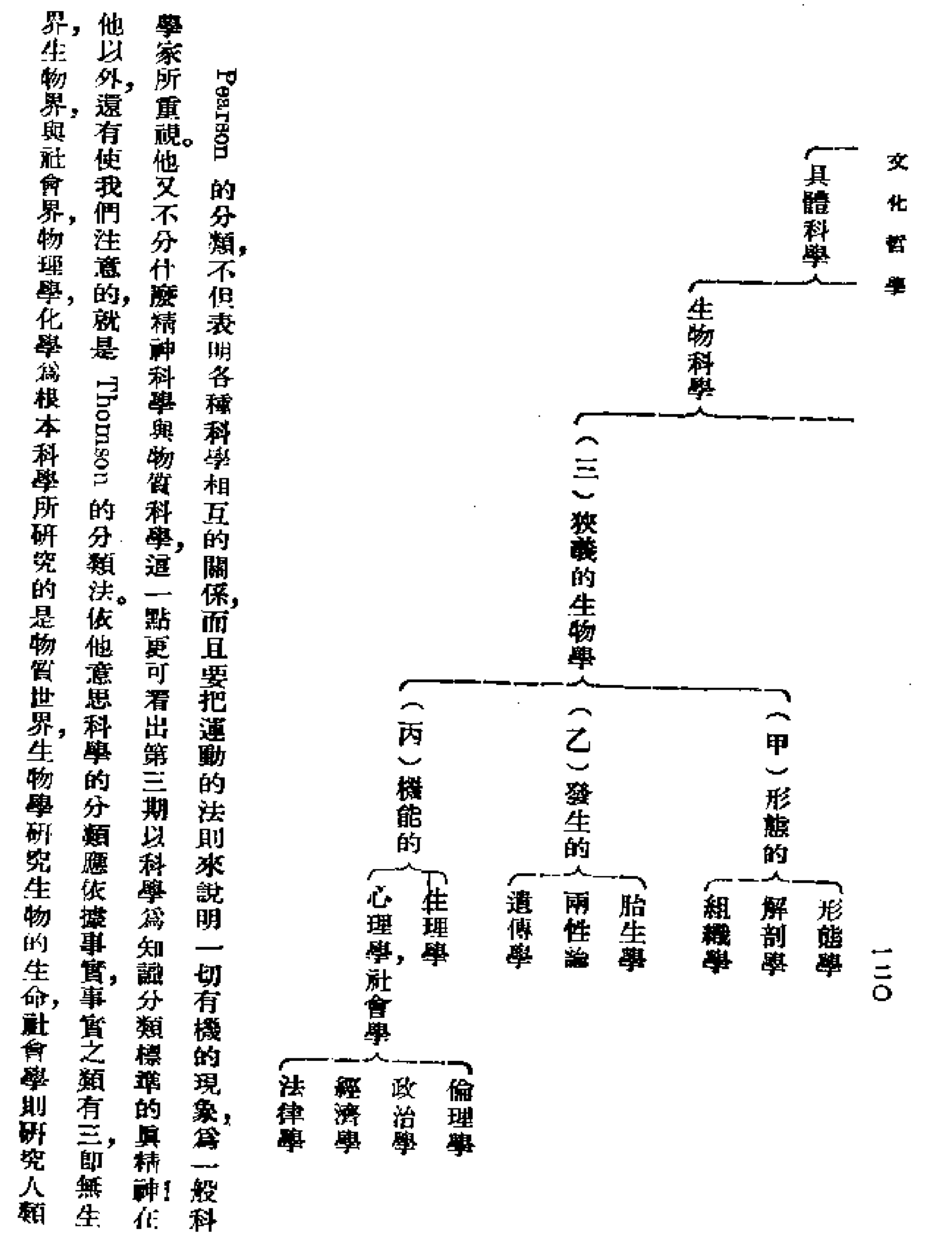
由上所列在科學分類末了加入了倫理學，但從大體來看，雙方都從天文學出發，可見是差不多；不過依斯賓塞意見，則這些只是具體科學，而非科學全體，所以他所認爲重要的，還是樹枝式的三分類。Mill 批評他「這種分類法，不以事物的關係和性質爲出發點，而只根據觀察事物方法的差異來分類，所以也是不很妥當的」。

我們從初期科學家的分類，再移向現代自然科學家的分類，在這裏可先舉出皮耳生(Karl Pearson)「科學規範」(The Grammar of Science) 和湯姆生 (J. A. Thomson) 在「科學導論」(Introduction to Science) 中科學的分類法，以爲代表。依皮耳生主張，科學可分做抽象科學具體科學兩種，抽象科學包括文字學，

論理學，數學，統計學，幾何學等；具體科學又分為物理科學和生物科學，物理科學包括無機現象中一切科學，又分為精密的和概要的，又可細分數種。生物科學中有（一）生物的地理學研究生物的分布，是屬於空間的；（二）生物的進化論研究生物的發育變化，是屬於時間的；（三）狹義的生物學又可以遞次分為形態的、發生的、機能的三種；內又可細分，依照「科學規範」（第十二章漢文本上册第六章頁275, 280, 284）所列各表略之如下：




科學
物理科學
(丁)質量物理學
力學
星學等
(二)概要物理學
化學
礦物學
地理學(或稱物理地理學)
地質學
氣象學
地球及天體進化論等
(一)生物地理學，生態學。自然歷史
(二)生物進化論(歷史)
(甲)人類的進化
考古學
宗教，國家，法律等底歷史
言語學
文學，藝術
頭骨學
人類學
(乙)有機體的進化
系統發生學
古生物學等



Pearson 的分類，不但表明各種科學相互的關係，而且要把運動的法則來說明一切有機的現象，爲一般科學家所重視。他又不分什麼精神科學與物質科學，這一點更可看出第三期以科學爲知識分類標準的眞精神！在他以外，還有使我們注意的，就是 Thomson 的分類法。依他意思科學的分類應依據事實，事實之類有三，即無生界，生物界，與社會界，物理學化學爲根本科學所研究的是物質世界，生物學研究生物的生命，社會學則研究人類

社會及其行爲，就中物理學與化學不能分開，生物學與心理學也只代表生命之兩方面，至於社會學則研究人羣社會現象的學問。這五種根本科學，依次排列起來，即爲：

社會學（五）
心理學（四）
生物學（三）
物理學（二）
化學（一）

這個表裏面生物學介在正中的地位，一方面以物理學化學爲基礎，一方面又爲心理學社會學的基礎，這一點很可看出一位生物學家 Thomson 的着重點。不但如此，這種排列法，儘管他自己不承認，我們也可以看出仍然是受了孔德分類法的影響。不過湯姆士也有他特殊的貢獻，就是他在階段式以外更採用了一種坐標式的分類。這就是將各種科學排成格子圖表，一種或數種相類的科學各佔特殊的一格。縱的方向可以看出這種科學的性質，是屬於普通科學還是特別科學？是合成科學還是應用科學？在橫的方向則可看出彼此間之互相關係。他和皮耳生一樣先分科學爲抽象科學與具體科學兩種，具體科學裏又可再分四大部門：（一）普通科學，（二）特別科學，（三）合成科學，（四）應用科學，每一普通科學皆有其分科細目，可以包含其所屬的特別科學。如生物學包含植物學動物學，天文學的大部分應歸入物理學，礦物學的大部分應歸入化學等是。又有合成科學即應用數種科學的方法觀念以成一特別科學，如地質學地理學人類學等是。復次有所謂應用科學，則爲多數普通科學在實際上的應用，如關於工藝技術如農學醫學工程學及較新的教育學等是。現爲明瞭起見，試錄其科學智識的統系圖如下：（參照科學大綱第三十八編頁 103–105 科學導論第四章頁85）

抽象科學	玄學	論理學	統計法及圖表法		算學
普通科學	社會學	心理學	生物學	物理學	化學
特別科學	人種學	美學	動物學植物學	天文學氣象學	礦物學
合成科學	歷史學	人類學	生物史	地質學及地理學	太陽系史
應用科學	政治學經濟學	倫理學教育學	醫藥學森林學	航海學工程學建築學	冶金學農學

任鴻雋批評他，這個分類沒甚麼特別的主張，由我看來，這種用坐標式來表明一切智識的地位和關係，實在再簡潔明瞭也沒有了。不過湯氏分類，在細目上仍不免有混雜的地方，如以經濟學屬於應用科學，恐怕就有許多社會科學家要起來反對，就是將玄學認爲抽象科學，也是值得討論的問題。於是我們再來研究一下，近來文化社會學者所常提及的克樂盤 (A. L. Kroeber) 的分類。

Kroeber 分宇宙間萬事萬物爲四級現象：（一）無機界的物質現象；（二）有機界的生命現象；（三）有機界的精神現象或心理現象；（四）超機界的現象或社會現象。因爲每界現象性質與他界現象不同，故科學應分四大類，四大類中又因每類性質有爲分析的與敍述的不同，更各分兩類，共成八大類如下：（參照孫本文「社會學的領域」頁94）

現象區別	分析的科學	敍述的科學
（一）物質現象	物理學，化學	天文學，地質學

（二）生命現象……………………………………生物學……………………………………自然史

（三）心理現象………………心理學………………傳記史

（四）社會現象………………社會心理學………………文化史

這種分類法我國很有影響，如許仕廉在一九二〇年所著『文化與政治』，就中一篇『科學之新分類與社會學』，卽幾乎完全本於克氏的見解。不過他也有一些缺點，如以心理現象爲一獨立現象，卽不免要受批評，孫本文說他：『以爲每級現象各自獨立，各不相侵，其實心理現象與生物現象及社會現象不能分離』；（前書頁95）可見克氏的新分類法細心研究一下，又覺得不滿足了。

第四、文化學的知識分類說

由上科學分類無論 Coleridge, Whewell, 以至 Pearson, Thomson, 都是以科學爲主，把哲學放在自然科學中，以爲科學愈發進步則向來屬於玄學的宇宙，就被科學搶去。丁文江在科學與人生觀的論戰中形容得最爲盡致。他說『……達爾文做了一部物種由來……生物學又變做科學了。到了十九世紀的下半期，連玄學家當做看家狗的心理學，也宣告了獨立。玄學於是從根本哲學退避到本體論』。（科學與人生觀上頁16）可是我們不要忘掉了，就是在他這樣冷嘲熱諷之後，不久張君勱對此卽提出抗議，他說『以吾淺學之所見，及世界科學家，哲學家無不承認科學之可以分類』；那末取材于 Wundt 論理學中的分類法，承認精神科學與物質科學的分別，因而把哲學和科學對立，不是也有很充分的理由嗎？（仝上頁 7-8）事實也是如此，德國心理學家馮德

(Wundt 1832-1920) 的論理學，實足以代表知識分類誌之一個新的時代，從他以後知識分類又成爲哲學上之一個重要問題，換言之卽從文化哲學上要求解決這個從未解決的問題。現在試將 Wundt 的分類，列表如下：

- 科學
  - 形式科學——純粹數學
  - 實質科學
    - 自然科學
      - 現象論的——物理學、化學、生理學。
      - 發生論的——宇宙發達史、地質學、生物發生學。
      - 組織論的——記述的星學、地理學、礦物學、系統的動物學，系統的植物學。
    - 精神科學
      - 現象論的——心理學、社會學。
      - 發生論的——歷史學。
      - 組織論的——系統的法理學，系統的經濟學。

馮氏的分類，後經新康德派中西南學派溫特爾班 (Windelband) 黎卡特 Rickert 等所修改，把馮德的精神科學改爲文化科學，(Rickert) 的分類，依照田邊元『科學概論』可以作表如下：

- 先驗科學——數學
- 組織論的
  - 無機的——礦物學、岩石學、記述星學、自然地理學等。
  - 有機的——植物學、動物學。
  - 精神的——比較心理學、比較社會學等。

- 科學
  - 經驗科學
    - 非價值的普遍化的自然科學
      - 發生論的
        - 無機的——地質學、宇宙發達論。
        - 有機的——生物發生學。
        - 精神的——發生心理學、社會進化論。
      - 現象論的
        - 無機的——化學、物理學。
        - 有機的——生理學。
        - 精神的——心理學、社會學
    - 價值關係論文化科學
      - 個性記述的——歷史學、人文地理學。
      - 個性記述兼發見定律的——法律學、經濟學、政治學、宗教學、言語學等。

Rickert 有名的分類法，將文化科學與自然科學對立，以為文化科學乃是含有價值的意味的東西，所以應該尊重個性，和自然科學之尊重定律者不同。因為所謂定律者，是由某種同樣的原因發生某種同樣的結果，而歷史上所有的事實都決沒有重複的，既不能發生同樣的原因，所以不能發生同樣的結果，那末和自然科學當然是很不同了。Rickert 這種分類，以後有許多人如 Barth, Cassirer, Riehl, Frischeisen-Köhler 等都批評他，認為不對。我現在要提出使人注意的，就是知識分類是否只應以文化的價值為標準，是否價值哲學便足以解決知識分類的問題？我的答案，只是一個「否決」。不但 Rickert 等西南學派犯了這很大的倒果為因的錯誤（參

看本書緒言），就是我時常稱道的克洛采（Croce）在討論知識的分類時，也一樣有「只看見樹木不看見森林」的毛病。他在所著「精神的哲學」中，公然主張用四個價值的名詞來代表心靈生活之四方面即是：

（一）美……………………美學

（二）眞……………………論理學

（三）用……………………經濟哲學

（四）善……………………道德哲學

（一）與（二）爲理論的活動；（三）與（四）爲實際的活動，由此四個價值名詞，即可分別精神生活的內容爲藝術、哲學、經濟、道德四方面。不過 Croce 在以價值爲標準之外，也注意到心理的作用，如云理論的活動其作用爲知識，即直覺與概念，實際的活動其作用爲意志或行爲，可見比較 Rickert 一派專重價值名詞者，似乎又進步多了。然而依文化哲學來看，爲求知識之眞正分類起見，仍不得不捨棄這種只有形式而無內容的分類法。

由上所述知識的分類史，依時代前後分爲四個時期，即第一時期爲神學的智識分類，以神學（宗教）爲主，哲學屬於神學；第二時期爲哲學的知識分類，以哲學爲主，科學屬於哲學；第三時期爲科學的知識分類，以科學爲主，美學屬於特別科學（Thomson）；第四時期爲文化學的知識分類，纔特別提出美學（藝術），以與科學對立（Croce），可見即在知識的分類史中，已可看出知識是依照着宗教哲學科學藝術之四類型而次第發展着的。固然在第三時期我們應該仍依科學的分類法，將知識分得愈詳愈好，所以依照科學範圍的擴大，很容易看出 Pear-

son, Thomson 的分類怎樣和 Spencer 的分類不同，而更合於嚴密的有系統的科學體系。卻是在第四時期看來，這種分類仍不足以包括人類所有的文化類型如宗教，藝術等，故只算得科學的分類法，而不得謂之知識的分類法。反之知識的分類法，則只認分類只有暫時與時間上的價值，所以倒不必過於複雜，不必強加割裂，而只須簡簡單單地按文化類型學，將知識分爲宗教，哲學，科學，藝術四種；而各種知識又各自成一獨立體系，各自有其相當的方法，各自有其相當的學科，換言之即每種知識均有相當於其信仰、原理、科學，藝術之各學科。可是單就科學的分類來說，則如 Thomson 和 Kroeber 對於科學之分門別類，已經是很完備的說法了。

二

上面述及知識分類，有可注意之一點，就是一般學者對知識分類有的注重『方法』，以方法作排列的標準；有的注重『對象』，以對象爲標準；我的意思則注重前者，而主張以方法作知識分類的標準。知識排列前後之不同，即在於成功一種知識所用的『方法』之不同。同一對象可以成爲科學，也可以成爲哲學，乃至成爲藝術，成爲宗教；然其所以成爲各種不同知識的原因，則完全屬於方法問題。Pearson 說得好：『科學的本體，在他所用的方法，不管所取的資料是那一個』；可見科學所以成爲科學，即在應用了科學的方法。科學的方法即歸納法，就是科學的骨子，如果歸納法熟習，便自然一切都是科學的對象。同理我們也可以說宗教所以成爲宗教，是因應用了宗教的方法即演繹法；哲學所以成爲哲學，即因應用了哲學的方法即辯證法；藝術所以成爲藝術，即因應用了藝術

的方法卽直覺法。不過這種說法也不是什麼天經地義，如我在前兩章所列各知識的關係表，便知科學之眞正應用科學方法，只在於「科學的科學」時期，若在「宗教的科學」時期，則未嘗不於歸納法之外，兼用了演繹法；在「哲學的科學」時期，也未嘗不兼用了辯證法；不過說到科學，總不能沒有科學的特殊方法罷了。同理宗教哲學，藝術亦復如是。宗教方法之完全應用，只在於「宗教的宗教」時期；哲學方法之完全應用，只在於「哲學的哲學」時期；又藝術方法之完全應用，只在於「藝術的藝術」時期。所以前面所說一方法形成一種知識，這也只是相對的，而非絕對的說法。復次卽同在一方法當中，亦不能加以細分。如以科學爲例，似乎依照科學的內容，可細分爲各種方法，——物理學的方法，數學的方法，化學的方法，——然而這種詳細的區分，認爲便利而設則可，認爲卽可劃分各科爲一方法一學問，也是不很確當的。爲什麼呢？因爲各種科學雖各自有其獨立的特殊方法，但經科學研究的進步，物理學的方法可與數學的方法相通，而生物學的方法竟可應用到科學之各方面。可見科學所以成功科學，在應用了科學的方法，而科學方法雖可細分種種，卻是這種細分，最容易流於武斷，反而將分類的本義完全埋沒了。所以我在這裏只主張對於知識爲簡單明瞭之方法論的分類，卽認各種知識爲由各種不同的方法所形成，詳言之卽演繹法形成「宗教」，辯證法形成「哲學」，歸納法形成「科學」，直覺法形成「藝術」。關於演繹法與辯證法，卽宗教的方法與哲學的方法，在前兩章已有很詳盡的敍述，現在我們所要知道的，乃是科學之所以形成科學的特殊方法，——卽所謂「歸納法」。

「歸納法」就是普通的科學方法，是依於觀察，實驗，比較和歷史統計的方法而成立的。這種方法可算是從

培根（Francis Bacon）開始，在他所著『新工具』（Novum Organum）一書，告訴我們，須先觀察天然之事物，以尋求原理原則，不當僅憑主觀之理性，而強以配合一切事物。他稱這種求真理的方法爲『歸納法』，以與當世正在盛行的『演繹法』對立，在他書中曾舉一淺近的例道：『甲物體有重量，乙物體有重量，無論何種物體都有重量，所以一切的物體都有重量』；這種方法是從特殊的事實推到普遍的原理，其步驟有下列三項（參照科學發達略史頁 105）

（1）收羅所有的事實；

（2）取所有事實，拿來分析比較；

（3）發現所考得現象的原因，以爲綜合概括之用。

他並不絕對排斥理性，以演繹法爲完全無用，特謂演繹法只是『蜘蛛的方法』，好像蜘蛛結網，一絲一縷，都從腹中吐出，在已有以外無所發明的。（事實上印度吠陀書裏，如曼特迦書，皆有喻云『有如一蜘蛛，引絲而布網，世界錦羅闢，還即自身出』；這種宗教的教義，正是由於蜘蛛方法應用的結論）。反一面來說，過於注重事實，只知積聚而不加以理性的安排，則又和螞蟻之採集食物的方法相似，這只好說是『螞蟻的方法』了。Bacon 他自己是主張『蜜蜂的方法』的，而這就是所謂歸納法。蜜蜂採集花蜜，而釀成芳香甘美的產物；恰似歸納法對於所搜集的事實，加以組織和整理的工夫。Bacon 以後，有孔德提倡實證主義，穆勒（Mill）實行邏輯革命，於是科學方法的重要性，漸漸爲公衆所承認。Mill 以因果律做根據，發明歸納的律令五條，因此遂大成了歸納的論理

學，其條目爲：

（一）合同的方法；

（二）正負合併的方法；

（三）差別的方法；

（四）同變的方法；

（五）剩餘的方法。（參考王星拱科學方法論頁53—69）

這歸納的論理學，實際就是科學方法。科學方法只要把那許多已知的事實，羅列出來，那未知的大範圍，就可以探知了。牛頓見蘋果落地而悟地心吸力，這在他不過是發見萬有引力的一個特例；是和地球繞日，月繞地球，潮汐之理，可認爲同一原因的；所以萬有引力公律的發現，依然是應用歸納的方法成功的。

但話雖如此，許多學者也有不滿意純粹歸納法，而只承認演繹的歸納法爲科學方法的，這也未始沒有很大理由。如意國蓋律雷（Galileo）否認亞里士多德的物體下墜的速率依物體之輕重而變的假說，創物體下墜等速率的假說，他會採用了數學演繹法。又如牛頓說月繞地球是由於地球引力，也是先用演繹法的推算，再用歸納法的證明來證實，這卽所謂「演繹歸納法」（deductive inductive method），如克魯泡特金所著「近代科學與無政府主義」卽極力排斥辯證法而主張「演繹歸納法」爲科學方法的。然則眞正科學方法是「演繹歸納法」，還是所謂「歸納法」呢？

在這裏我應該請讀者注意的，就是許多人以爲依數學推算就是演繹法，但據近代科學家如潘加烈 Poincaré 所著「科學和方法」一書，即已證明數學的發明也是靠着異中求同的歸納，並不是演繹的。（見科學方法論頁75）「科學和方法」我手邊沒有，但 Poincaré 所著『科學和假設』一書已有漢文本（萬有文庫 498 葉蘊理譯）說得已經十分明白。他說：

『數學推理的性質是什麼？眞如我們普通所信爲演繹的嗎？把牠仔細分析一下，可知大爲不然，他在某種範圍內，卻帶着歸納推理的性質，其所以豐裕亦正在此』。（頁 314）

物理學的方法我們知道是建設在歸納上的，數學爲什麼也是歸納的呢？許多人以爲數的科學，牠的命題，儘可用形式論理學互相引出，但 Poincaré 說：那末『算學豈不變成一種汎大的重複思想麼？三段論法不能告人以眞正新穎的事物，且如所有，必來自全等原則，則所有亦必能歸入其中；然則許多書中的定理，將不過是A即A的各種說法而已』。（頁7）三段論法在結論中人們決不能找出前提以外別的東西，然而『算學推理的本身，則有一種創造性，因此牠與三段論實有分別』；（頁8）他也是要由特別而推及普遍的，然則何以又名之爲演繹的呢？從前 Leibnitz 已經想證明二加二得四，我們試看一下他的證法：

『我假定1數已有定義，又知 $x+1$ 之運算，即加一單位於與數 x。

這些定義，無論如何與推理沒有關係；

其次我將2，3，和4，用下列式規定之：

(1) $1+1=2$　(2) $2+1=3$　(3) $3+1=4$。同樣，我用下列式定明 $x+2$

(4) $x+2=(x+1)+1$

$2+2=(2+1)+1$　（定義 4）

$(2+1)+1=3+1$　（定義 2）

$3+1=4$　（定義 3）

所以 $2+2=4$　（即所欲證）」

我們不能否認這個推理純是分析的。但假使問算學家，他一定會告訴我們：「這不是真的證明，這不過是一種對正而已」；人們僅將這兩種純粹公約性的定義，做了一種比較，纔知道是相等的；至於新的東西，是一點沒有得到。對正（Vérification）之所以不同於真的證理，實因牠是純粹解析的，是毫無效果的。其所以無效果者，因其結論只是三段論的兩前提之一種譯語而已。反之真正的證理，是很充富的，以其結論的義意比較前提普遍。固然如 $2+2=4$ 這個等式能被對正，因爲牠是一個特例；然而算學如竟成爲一串的對正，則亦將不成爲科學了。反之人們竟可說這些正確的科學的目的，正在免去我們這種直接去對正之辛苦。（參照同書）

Poincaré以爲數學的歸納法，就是所謂「迴環推理法」，牠的重要特性，乃在綜合無數的三段法，而納聚在唯一的公式中，如依據形式的論理學，無論走得怎遠，無論有許多的三段法，終不能得到一適合於種種數目的普遍定理，——只有牠纔能作爲科學的目的。所以實際來說，數學方法實有與通用的歸納法酷似之處，然而也有很

大的大同，就是：

「應用在物理科學中的歸納法，總是不確實的，因牠是建在宇宙有普遍的程序之信仰上，但這種程序是超人的。反之數學歸納法或即迴環證明法，是我們一定要奉從的，因爲牠是精神主宰的肯定」。（頁21）

所以「數學亦可如別的科學，由特別歸到普遍」；（頁21）所以「數理的迴環推理與物理的歸納推理，兩者的基礎雖各有不同，但牠兩者的進趨，卻是平行一致的，向一個方面走的。換一句話說，牠兩者都是由特別歸到普遍」。（頁22）這由特別歸到普遍，不就是歸納的方法嗎？

因爲在同一的事實，可有無窮次的重現，所以纔成立數學的歸納法。Poincaré 甚至告訴我們：「我們如無數學的歸納法，便不能止進；因爲只牠纔能告訴我們新鮮的事物。如無那種有別於物理歸納而一樣有效的數學歸納法之協助，則必無鞏固之建築去創造科學了」。（頁25）這不是和普通科學方法論書中所說歸納法之外必須有演繹法，因而主張演繹歸納法，不是有同一理由，而實似是而非嗎？算學如此，幾何學亦然，幾何學依 Poincaré 意思，也是依據於經驗眞理所成的一些「公約」：

「……好比這些幾何的圖形，與固體物同態，故幾何所借重於經驗者，實即固體之性質。

由光之性質及其直線的傳播，也引出許多幾何的命題，尤其是投影幾何。由此以觀，人們將想說度量的幾何即固體之研究，而投影幾何，即光之研究」。（頁57）

關於這點我已不願多引，我只不過證明所謂科學的方法只是歸納的方法，所謂算學方法，也不過一種特別

的歸納法而已。故說科學方法，就是歸納法。

歸納法在社會科學上的應用，即所謂歷史法或統計法，在這一點最顯明的表現，就是所謂「歷史學派」。如歷史學派的經濟學家德國克尼斯 (Karl Knies) 在所著「站在歷史方法立場上的政治經濟學」，即主張經濟學應求其立論基礎於歷史的生活之中，牠的結論非應用歷史的統計的方法不可。經濟學不是如古典學派所主張的抽象的演繹方法，而應該用歷史的歸納的研究方法，如古典學派以少數自明的眞理爲原則，和抽象的一定不變的「經濟人」出發，演繹出來，當然是那以絕對性爲本質的自然法；反之歷史學派則立脚於我們所經驗着一切實際的社會事象，完全應用歷史的統計的方法，其結果自然重視經濟生活之歷史的進化了。這就是說歸納法在社會科學中的採用，是和歷史進化法則的見解，是有密切關係的。所以 Gide 在 Political Economy 頁書中說：「歷史法採用的結果，古典學派所認爲含於自然法之經濟現象的普遍性及永久性，同歸消失」。固然對於這種社會科學上的歸納法之應用，有許多人提出抗議，如 Wilbrandt 嘲笑歷史學派，謂「由他們看來，只有唯一之歷史的方法存在着」；Bucharin 則簡直以這一派爲「擯拒一切普遍化的狹窄的經驗主義」；「這學派的極端的代表們的箴言，是蒐集具體的歷史的材料，而無限稽延普遍化的理論的工作」。又說這一派的特徵，在「對於抽象理論採取否定的態度之點。這學派深切地嫌惡一切抽象的研究，牠懷疑，有時就乾脆否認這種研究的一切可能性，……充其量不過承認仗歷史的經濟的，乃至統計的研究之助而確立所謂經驗的法則」。這一段批評，我以爲並未駁倒歷史學派的根本方法。依我意思，歷史學派在社會科學上的貢獻，不但出版了許多記述

史的著作，如價格，匯銀，信用，貨幣等的歷史，並且從此歷史的統計的研究，而確立了所謂經驗的法則，這纔是眞正應用了社會科學的方法。社會科學和自然科學都是一樣要用歸納法的，不過在歸納法當中也不免有一歷史進化的程序：

古典學派……演繹法的歸納法；

馬克思派……辯證法的歸納法；

歷史學派……歸納法的歸納法；

「因爲宇宙間的道理，都是先有事實，然後纔發生言論」；所以社會科學裏應該完全採用歸納法，而多種材料的聚集，正是建立社會科學理論之第一步驟。馬克思派如Rosa Luxemburg在「古典派、俗流歷史學派及馬克思派經濟學」一文中，承認馬克思派是應用辯證法於經濟學上的。辯證法未嘗不也看重歷史的形態，然而這種歷史形態的把握，用的是哲學方法（辯證法），不是用的科學方法（歸納統計法），反之眞正的科學方法，無論在自然科學方面，抑在社會科學方面，都是用的歸納的方法。只有歸納方法，纔是眞正的科學方法。

三

我們再從方法論的問題一轉而來觀察科學的歷史。科學是對自的學問，所以一切科學都應該用歸納的方法，即依於觀察，實驗，比較和歷史統計的方法。但從他一方面來看，歸納方法的本身，也有一段發展的歷史的，這就

是說歸納法的發展，是從演繹的歸納法到辯證的歸納法，由辯證的歸納法到歸納的歸納法，又從歸納的歸納法到直覺的歸納法。依照以上順序，即成爲科學史之四個時期：

（一）宗教的科學時期……………演繹的歸納法；

（二）哲學的科學時期……………辯證的歸納法；

（三）科學的科學時期……………歸納的歸納法；

（四）藝術的科學時期……………直覺的歸納法。

原來宗教和科學同屬於人類的文化生活，一個有科學無宗教的時代，實際並未存在過；同樣一個有宗教無科學的時代，也是絕不會有。所以我們即在於文化史之第一時期即宗教時期，也可以發見宗教與科學的相互影響，即所謂「宗教的科學」便是。這些宗教的科學不是要研究自然，是要給人說明自然以內的宗教力，好比希臘當 Pythagoras 出來，應該科學稍進步了，但他推出種種說法，謂「一」爲萬物之源，「四」最完善，「五」色之源，「七」靈魂健康光明，「八」友愛之源，這種推衍的說法，和中國把五行來講五方、五色、五倫、五臟的種種附會，有什麼不同？ Aristotle 總算大科學家了，但他曾主張蛙爲草所變成，我們不能不說和中國古代「腐草化爲螢」一樣地謬誤觀念。舉這一些小例，已可證明最初科學是發生於宗教之基礎上，是很明顯的。我們不信請翻閱一下黃凌霜所著「西洋知識發展史綱要」頁（138–143），他告訴我們科學史之第一時期，是怎樣想「利用一切存在的自然科學，調協聖書的說話與外界的現象」；「自然科學……其價值在於表見上帝給人類途徑，龐

術比較有用，因為他可以預言未來，醫病，造金」。在教父派時期，一般科學，除了想給人說明上帝的道路以外，實在毫無科學興趣；所以生物學之對於生物的解釋，完全離奇怪誕，為一種有神論的生物學之產物。化學則多半是冶金術和寶石的敍述，說明牠們的魔術的意義，天文學則多半是占星術和迷信。地理學則甚至河流的名字，亦往往加以神秘的或魔術的解釋。（以上參引前書頁139–140）這種宗教的科學，可以說就是通中古時代科學的主要狀態，在西洋知識發展史綱要，曾約分之為三，即是：（頁204–224）

1. 占星學——占星家的根本觀念，以為神在天上的運行，與人類在地下的變更相應，所以占星學不但可以預說個人的休咎，且可預言天體與國家的命運如何，這種知識最初發生於巴比倫，約於紀元前三五〇年輸入希臘，紀元前一五〇年輸入羅馬，又為耶教徒所採用，遂使此種偽科學在中古時代占一個很重要的位置。

2. 鍊金術——在很久時間鍊金術幾乎變成一種宗派。他們根據於金屬變質之觀念，以為金屬加以某種物料便可變成最高的金屬，其最重之物料即為偉大的長生藥（頁213）。此術或起源於埃及，希臘人把這種研究擴大，羅馬人對此術也非常注意，而在中古時代，則有許多教徒參加，並成立實驗室。

3. 魔術——在很長久的一個時期，支配了歐洲的知識界，由祭祀的神跡，以至其他聖典村婦的醫術，都可看出魔術的痕跡；並且用魔術的可以與魔鬼交通，可以奏醫病的奇效。魔術在中古是很普通的，可參看知識發展史第五章之第十二節「耶教的鬼神論與巫術」一節。

但話雖如此，宗教的科學雖由現在看來，只是科學的障礙，而從科學的發展史看來，則又實為真正「科學的科學」之起源。所以占星學可算是天文學的母親，鍊金術可算做化學的母親，而魔術也未始不是醫學的母親。不過我們尤要注意的，就是從宗教的科學時期到科學的科學時期中間實經過一個過渡性質之哲學的科學時期，而這就是西洋知識發展史第六章所謂『現代科學精神的誕生』時期了。

原來科學精神的誕生期，就是馬爾文（Marvin）在『歐洲哲學史』（傅子東譯第二十一章）所謂『發見時代』。發現時代包括十四、十五、十六、十七四世紀，依 Marvin 所舉，則重要之發見，有如下各種：

（1）「文藝復興」或希臘和羅馬古代文化的發見；

（2）羅馬法的發見；

（3）地理學的發見；

（4）天文學的發見；

（5）數理學的發見；

（6）物理學的，化學的，生理學的發見。

（7）心理學及政治和社會科學的發見。（頁 339—356）

「文藝復興」不但發見了古代著述的散失的抄本與古代著述家的校訂，而且使全歐都漸漸趨於反抗教權，了解古代科學的傾向。除羅馬法的發見，可不加以敍述外，如地理學的發見，即新世界的發見，和達到舊世界

——亞洲——的新路線的發見，不但使學者對於地球的形狀大小情形，及其居民的知識日漸增進，而且在這種刺激之下，擴大了知識的界線，伸張了探討的精神；（西洋知識發展史頁 335–345）而將從來 Ptolmaic 和教父派的地理根本推翻了。次之天文學的發見，有那位證明太陽是宇宙中心的哥伯尼(Copernicus, 1473–1543)和蓋律雷（Galileo 1564–1642）從根本上換了一種新宇宙觀，好像世界忽然變成了廣闊的樣子。(Kepler 1571–1680)在一六〇九年成天體運行二律，又於一六一九年又得第三律；牛頓（Newton 1642–1727）則整理 Kepler 和 Galileo 的舊業，於一六八六年成立所謂「牛頓運動定律」（同上頁 329–331），即萬有引力之定律。次之如數理學的發見，在十六世紀以前，只有希臘和亞拉伯的數理學，十六世紀纔有近代的數理學開始，簡單說來，則從一六〇〇年後，至十九世紀純粹數理學的大發達，中間實經過四個階段：即（1）解析幾何的發明，——1637 Descartes 所發明；（2）微積分學的發明——1666–1674 年 Newton 和 Leibnitz所發明，(3)一種正確數理科學的力學之發達，——從華蘊（Huygens）和牛頓開始，遲至十八世紀爲納布勒斯(Laplace)和納華蘭姐（Lagrango）所造成；（4）就是數理學的物理學之發達——從 Huygens 和 Newton 的光之學理開始。（參看 Marvin 前書頁 350–351）次之則爲物理學的，化學的，生理學的發見，尤其是物理科學的大發見，如一七八九年拉瓦喜兒（Lavoisier）發明物質不變的化學定律，一八〇二年梅爾（Rabert Mayer）樹起物力不變的物理定律之根柢；同時佳爾（James Prescott Joule）發表同樣的研究。德國有名生理學者黑偷條支（Hermann Helmholtz 1821–1894）集其大成，於是物力不滅定律，和牛頓的運動法則，共同把物

理學的基礎定立了。而在這個時候，尚有可以選出認爲很明顯地重要的其他發見，依 Marvin 所說(同上頁352-354）則有（1）牛頓力學和吸力天文學；（2）血液循環的發見，及與此有關係的哺乳動物中脈管和腺的發見；（3）至微小的有機體發見；（4）光所通過的路徑的發見；（5）光以有定的速度進行的發見；（6）光之波動說的發見；（7）白光的組合的發見；（8）磁與電間關係的發見；（9）光之電磁說；（10）原子說等，這些無數的發見，當然只好讓諸科學史專家去說明牠了。最後即爲心理學及政治和社會科學的發見，這件事在十六、十七、十八、三世紀尚未成功，須直到十九世紀纔較切適地進入科學研究的範圍，所以在這裏最好是表過不提。但我們應該注意的，就是所謂「發現時代」實即代表一種過渡性質之哲學的科學時期，即代科學史之第二時期，尚不能算得眞正科學的科學時期。所以 Marvin 在原書第二十三章中，有一段很明白評語，他說：

「儘管實驗的研究，在十七、十八兩世紀迅速地變成歐洲科學的傳說，並漸漸地從這一種研究的範圍，播布到那一種研究的範圍；卻是我們應馬上再說道：這僅是科學中一種有力的潮流之發端，不是牠的結局。許多歐洲思想家仍然固持着一種根本上相異的哲學和方法。再者在那些時候，很多的思考的人們，相信宇宙的論的和不會有錯誤的知識，不久就會得到。他們儘管攻擊亞里斯多德主義，卻是他們自身仍然是亞里斯多德派的。他們盼望在一種發達和勝利的數理學和數理的動力學之影響下，將快快地對世界貢獻一種演繹的普遍的不會有錯誤的科學。概括說來，他們是極端理智的樂觀主義者」。（同書頁 376—377）

這裏所謂「演繹的普遍的不會有錯的科學」，換言之即是「哲學的科學」，而非科學的科學。不過有了這

時哲學思索的科學的假設，以後接着纔漸漸地有眞的自然科學的產生，所以科學史的第二時期，也是很重要的。但是科學是由數目形體抽象的概念，進行到具體的物體，如 Marvin 所說過的，科學實有使研究日趨於實證的或實驗的傾向。因此第三期的科學，便不重理論而重科學的事實，如達爾文的進化學說，倘是從第二時期移到第三時期之間產生的東西，也可看做哲學上的學說似的。但是要證明生物進化底事實，而從形態學上，發生學上，生物分布上，生態學上，化石上，生物化學上，種種事實加以研究考察，這纔是第三期的科學精神。並且在這期內，科學大發明有許多實際的應用，雖然我對於機械是一個門外漢，但眼見得機械一直進步到現在「電器時代」，還有在天空裏的飛機，海上的輪船，陸上的火車，這種極度的利用近代科學，實在是從前夢想所不到的，是很值得使人讚嘆不盡的。至於本時期科學的重要發展，和實驗科學中如物理學，化學，地質學，及其在工程學上的應用，或觀察科學中如動物學，植物學，微生物學及其在農學，醫學上之應用，則前者可參看張國仁世界文化史大綱下册（頁543-551），所列「近代科學家之貢獻」及「最近六十年間重要發明品及發明家姓氏表」，後者可參看黃凌霜「西洋知識發展史綱要」（頁 504-518）中論「工業進步原於眞理的發見」「農業和衛生因眞理之發見而進步」兩節，這裏一概節省篇幅不提了。但科學史之第三期，在自然科學的猛進以外，更有為本期特色的，就是社會科學的成立。Sociologie 一字就是孔德獨創出來的，從社會之生物的考察，次及於心理的考察，統計的考察，於是「社會心理學」等都出來了。所以第三期可算科學史上的黃金時代，也就是科學的科學時代。那謳歌科學萬能的人，總算有了一部成功。但是歐戰以後，「科學破產」的喊聲起來了！這種喊聲，好像是告訴我們科學又入

於一個新生的紀元，這就是第四期的新科學的建設。如最近開明的科學家如馬哈（Mach）皮耳生（Pearson）潘加烈（Poincaré）等，把從前所認為天經地義的科學法則，以為都不過暫時適用的假設，影響所及，歷來公認的歐克立幾何（Euclidean Geometry），也一變而為非歐克立幾何了。這種情形很可見科學的根本動搖，而傾向於另一途徑，即是和宗教哲學合一的綜合科學。如 Poincaré 著科學的價值，徹底地不離自然科學的立脚而主張為其基礎的形而上學。洛慈（Lotze）是有名的物理學者，他著人與宇宙一書，極力主張科學與宗教的一致。還有一個最著名的現象，就是要研究人類的神祕不可思議的精神現象，所謂靈學，在不存成見的科學家——如湯姆生——也承認他的價值。在心理學方面，則英國有下意識學派發生，還有如德國化學者奧斯托爾（Ostwald），意國法醫學者郎勃羅沙（Lombroso），法國天文學者弗蘭馬林（Flammarion），英國化學者克羅克斯（Crookes），這些人都是從精神方面研究科學；一方面好像具有神祕的性質，一方面又確是科學研究的結果，這大概就是正在探索一條進入自然的最神祕最深奧的新科學的開端了。

由上自然科學之史的發展，已可看出自然科學發達史是可區分為四個時期的，即從宗教的科學到哲學的自然科學，從哲學的自然科學進到科學的自然科學，又從科學的自然科學更進到藝術的即綜合的自然科學。然此猶就自然科學之發展一面言之，若更觀察一下社會科學的歷史，亦何莫不然。關於社會科學之史的發展，請舉「經濟學」「歷史學」之史的發展略表，以為例證：

（A）經濟學之史的發展表（參照拙編「歷史學派經濟學」頁 74–75）

時期	經濟思潮	學派	重要學者	重要著作	根本概念	時代之區分
第一時期	宗教的經濟學時期	基督教派	Thomas Aquinas, Thomas More.	神學集成 烏托邦	(一)『數衡度乃上帝用以分配萬物之工具』 (二)慈善與賙貧	中古世紀
第二時期	資本主義經濟學時期	英國古典學派	Quesnay, Adam Smith, Malthus, Ricardo, John Stuart Mill.	經濟表 富國論 人口論 經濟學及課稅原理 經濟學原理	(一)自由競爭 (二)以個人利己心爲出發點。 (三)普遍絕對的經濟法則。	十八世紀
	倫理的或科學的社會主義經濟學時期	歷史學派	List, Roscher, Hildbrand Knies Schmoller, Brentano, Bücher Wagner	政治經濟學之國民的體系，根據歷史方法論的國家經濟學講義要綱。 現在及將來的國民經濟學，站在歷史方法立場上的經濟學。 國民經濟學概論。	(一)經濟生活之歷史的統一的形成觀。 (二)經濟法則的相對性。 (三)社會諸現象相互關係的認識。	

第三時期				社會政策研究，國民經濟學的成立 社會主義社會民主主義 講壇及國家社會主義。		十九世紀
		馬克思派	Marx, Engels Rosa Luxemburg Hilferding Lenin, Bucharin.	資本論，經濟學批判，共產黨宣言。 家族私有財產及國家之起源。 經濟學入門 金融資本論 資本主義最後階段的帝國主義。 轉形期的經濟學。 有閑階級的經濟理論。	(一)資本主義社會之發生運動沒落法則之理論的說明。 (二)從商品生產的分析確立理論經濟學。	

（B）歷史學之史的發展表

史學分類	學	例

(一)故事的歷史	史詩與神話，埃及史學（巴勒斯碑）巴比倫史學（創世及洪水故事）亞述史學聖經史學（宇宙開闢的歷史猶太法制希伯來民族及猶太王國的歷史）Homer 史詩說書家時代 (cadmus of miletus 等) Hecateaus, Herodotus			
(二)教訓的歷史	Thucydides, Xenophon, Polybius, Posidonius, Strabo, 羅馬史學 Cicero, Cato, Asellis Caesar, Sallust, Livy, Tacitus, Plutarch, Suetonius.			
(三)發展的歷史	第一期	宗教式文化史	Origen 的象徵主義，Julius Africanus, Eusebius, Augustine, Orocius, Gregory of Tours, Bede, Adam of Breman, Otto of Freising Lambert, Illyrius, Baronius.	
	第二期	哲學式文化史	(一)理性主義	Machiavelli, Guicciardini, Pufendorf, Grotius, Clarendor, Marians, Thuanus, Gibbon, Voltaire, Hume, Robertson.
			(二)浪漫主義	Thierry, Barante, Michelet, Leo, Carlyle, Froude, Motley, Macaulay.
			(三)國家主義	Maurers, Waitz, Freytag, Droyson, Treitschke, Sybel (德) Fustel de Coulanges, Michaud, Lamartine, La Gorce (法) Freeman, Stubbs, Froude, Seeley, J. R. Green (英) Burgess, Lodge, Maham, Van Holst (美)

第三期	科學式文化史	
	(一)考證派	Ranke, Mommsen, Waitz, Eduard Meyer, Ritter, Oncken (德) Guizot, Maspero, Diehl, Monod, Seignobos, Sorel, Langlois (法) Creighton, Oman, Rose Fisher, Bury, Pollard, Gooch (英) A. D. White, H. C. Lea, Osgood, Fling, Haskins, A. Johnson. (美)
	(二)綜合史學派	Lamprecht, Weber (德) Henri Berr (法) Marvin, Zimmern (英) Robinson, Shotwell, Teggart, Barnes (美)
	(三)社會史經濟史及科學史派	

詳細的說明，前者可參看我『歷史學派經濟學』（頁 74-88）後者可參看我『文化歷史學』第三章『史學的歷史』。不但經濟學歷史學如此，推之社會學政治學法律學，及其他社會科學，都是依照文化分期的階段發展而發展的。又不但社會科學如此，凡百自然科學，換言之即所有對自的學問，都是和文化之其他類型，一樣地依照分期的原理而發展的。不過在科學之史的發展當中，第一期宗教的科學不是科學；第二期哲學的科學不是真正的科學；只有第三期科學的科學纔是真正應用了歸納的歸納法，可算得真正的科學的本身，也可說就是真正

科學的時代。

四

最後我們應該十分明確地認識了文化進化中科學的意義。現代爲「科學時代」，我們應該提倡科學的文化，我們如果自己是一個歷史家的話，更應該極力從事科學史的宣傳。因爲這是我們所應負之時代的責任。依前列歷史學之史的發展表，文化史第三時期，一方面爲社會史經濟史之發展，一方面卽爲科學史工藝學史之發展。Shotwell曾指出科學史之文化任務；沙爾頓 (Sarton) 則對於科學史之文化任務，稱之爲 New Humanism；而在一般史家，則至今尚只知注意政治史，而忽略文化史，尤其是科學史。卽在注意思想史與文化史的專家，對於宗教史與哲學史雖有很多貢獻，但仍然忽略了科學史之重要性。Barnes 在所著「新史學與社會科學」(The New History and the Social Studies 頁 406—407 董之學譯頁404)有一段很沉痛的話，可引作本節的結束：

「過去學者耗費巨量之能力，耗費有價值之筆墨，以研究關於宇宙目的與實現性質之種種揣摸，卽所謂哲學史是。更研究人類企圖戰勝自然與供用自然之種種錯誤方法史，尤其是專論宗教史之巨帙，浩如煙海，蓋欲藉宗教以爲用神力駕馭自然勢力之主要方法，此——與科學研究法適相反，……吾人言念及此，當知科學史之重要，當知科學史之比較地被忽視。搜求眞理，尤其是用科學方法，爲人類之最高活動與努力，亦唯有人類

能爲之，今史家竟忽視科學史，是亦可怪者也」。

原來即就文化史之發展來說，也是由宗教史時代到哲學史時代，再由哲學史時代進到科學史時代的。因爲現代是科學時代，所以在學術界具有時代眼光的，對於科學史都漸漸發生興趣，而認定現代文化就是科學的文化，如封建營或中古教堂爲時代標識似的，Shotwell以爲蒸汽機就是我們時代的標識，而文化史中科學的位置也不待詳證而自明了。

第七章　藝術的文化概念

什麼是藝術？這個問題曾經古今許多思想家提出各種各式的答案，而終沒有一個答案可以包括藝術之一種普通的定義的，那些愛藝術的普通人和一些尋常的藝術家，可以告訴我們：『藝術就是建築，彫刻，圖畫，音樂和各種詩』；似乎很容易明瞭的了，可是托爾斯泰（Tolstoy）就要『請問在建築裏有沒有不能算做藝術品的平常建築物？此外還有沒有雖具藝術目的，但不能成功不成其爲藝術品的建築物？那末藝術品的標準是甚麼？』（藝術論頁一三） 無疑乎許多人會再告訴我們：『藝術的基本觀念所由根據的是「美」』；但是「美」又是什麼呢？宗教的藝術家以爲美是自身存在於上帝之懷中；哲學的藝術家又以爲美純粹是依賴個人的主觀而存在；科學派的藝術家則以爲美是客觀獨立存在的，所以自然即美，美即出於自然界之中；然而如你是一位眞正的藝術家的話，你的答案就會不相同了。你無須乎摹倣一種超現象界的預定的模型，因爲那只是宗教的藝術；你又不能完全依靠內心的游戲，而不把他表現出來，要是那樣，就只是哲學的藝術了。你當然不能忘卻自然界，然而自然界並不純粹美的，所以有人批評『寫實派無非是拿最醜惡的東西當作是極美麗的，去騙大家』；至如托爾斯泰等

以爲美感就是娛樂，把美擯斥於藝術之外。更可見科學的藝術是怎樣含着反藝術的傾向了。然則眞正藝術的美是什麼呢？請參看下面一段專家的話（林文錚何謂藝術一文）

「藝術絕不能摹倣自然界，藝術非僅不是自然妙品之潛淡反影，微弱回聲，而且比自然界更能娛人！受牠迷醉的人，甚至於單戀愛藝術而忘卻自然界了。簡言之，音樂的使命是摹倣什麼？當然不是自然之聲，風聲，海聲，林聲，泉聲。可見藝術自有其本美，與外物之美分離，外物不過藝術之題目而已」。

「藝術所以能美化人，就是因爲牠蘊藏有自然界所無的東西；人性的東西。假如藝術缺乏這種優點則不能感動人，亦無存在之理由，無論在那一方面都遠不及實際了。藝術所具有的長處，全是人加上去的。美情緒是人所創造而蘊藏於藝術之中。質而言之，惟人纔能以美貫入藝術中。美情緒祇生自人心中。藝術品實際上出自作家對於自然感印得來的美情緒，而藝術之價值亦全在此」。

「美是藝術品之本質，藝術品又以美情緒爲其元素，觀此可知藝術家之所以異於凡人者，全在其感覺分外靈敏豐富，而且分外非功利的。他們與某種事物偶一接觸，便如絃線顫動起來，內心推波助瀾，層出無窮，凡是眞正的藝術家必然是易動情緒者，而且是美情緒者；卽是說脫離一切可鄙的功利觀念。藝術雖帶有肉慾，但在肉慾之中，仍不失爲靜觀的易動情緒者」。

「藝術爲作家個性之情感表現，所以性質上純是理想的，藝術並不一定用以矯正實際，但是無論在那一方面看起，牠是「人加在自然上面」（Homo additus naturae），因此可知藝術是美化的自然，卽是說受過

了美情緒之感化』。

『藝術世界是超現世而存的美世界，爲人類之感覺的創造。人類可隨意變化自然，換言之，自然界要受人類中之最靈敏者——藝術家——之指揮』。

由上面的話看來，可見藝術雖取材自然而超過自然，藝術與自然的不同，即爲藝術與科學的不同。前者以『理想化』爲藝術家的自由活動，而後者則以『現實化』爲科學家的必然活動；前者根本爲情緒的衝動，而後者則爲理智之結晶。曉得兩者不同，就知道爲什麼『科學』是『對自的』，而藝術卻爲『即自且對自的』的理由了。托爾斯泰在藝術論裏曾舉出批評當代藝術的幾點，就中有一點，以爲『藝術失其眞的，而變成想像和推理』。（頁94）他不知『眞』乃是科學之無上價值，而非藝術之無上價值。他又以爲『眞』是所以達到『善』的方法之一，善是人生永遠最高的目的。而與『美』極端不合的。他不知道『善』乃是哲學（道德）之無上價值，若藝術則不必以完善爲目的；所以圖畫彫刻中不一定表現一些完善人物，而在詩歌小說中的傑作，更多完全與道德脫離關係。王爾德（Wilde）說得好：『一切藝術都是不道德的，除了那些下流的專以引人爲善或爲惡的肉慾的或教訓的藝術』；這話雖然偏激一點，然而拿來對付那些以道德的標準去批評藝術的人，眞再對也沒有了。因爲藝術只是藝術，所以既不是那以善爲其目的底倫理學，也不是以『眞』爲其目的的科學。藝術是以『美』情緒爲根據的，美情緒即是藝術的靈魂，即是藝術的本身。因此所以意大利 Croce 在他的『美學』中，也尊取藝術而捨哲學和科學；他告訴我們，心靈生活有四方面；（1）美（2）眞（3）用（4）善，是很有分別的。關

於眞的有論理學，關於用的有經濟哲學，關於善的有道德哲學，而關於美的則爲美學；美之本身即一種純粹的心靈活動，爲美感活動的心靈活動，和眞，用，善的生活內容，是根本不相同的。

曉得藝術與各種文化價值不同之處，而後纔好進一步來談藝術的文化概念，分開來說：

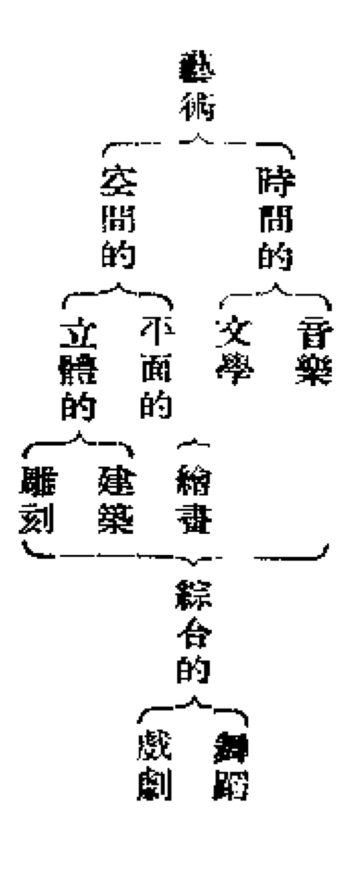
（一）生命藝術——藝術世界的基本要則，可說就是『眞情之流』；眞情之流的一切表現，從廣義說，都是美感活動，都是藝術；不過普通一班人所認定的藝術，是僅指人類精神的感情的表現而言，所以狹義來說，藝術的源泉是出於眞情的大流而匯成文學，戲劇，繪畫，音樂，舞蹈，建築，雕刻七種不同的流別的。（古代藝術本分成九種，以九位文藝女神司其事，中間天文與歷史已經獨立，所以只剩得七種了）。潘梓年先生在『文學概論』有一段我所要說的話，便是：

『人們的生命是一個流，不斷的向着一個永久流去，也有時聚成大海，波浪拍天；有時匯爲小河，慢聲低唱；有時受着太陽吐金光，有時常對明月發笑，更有時蒙了雲霧，現出淒慘的顏色。然而他終究是個流，永遠不斷的生命之流，這個流反映在聲音上成爲音樂，反映在色線上成爲繪畫，反映在形體上成爲雕刻，反映在動作上成爲舞蹈，而反映在文學上便成爲文學』。

這簡單的話，已把藝術的源泉湧現於我們的眼前了。藝術的泉源就是『眞情之流』，是個音樂之活動體，這一點似乎是我們很新鮮的發現，實則有名的『苦悶的象徵』的作者，不是已經告訴我們『生命受了壓抑而生的苦悶懊惱，乃是文藝的根底』麼？（頁20）這『最廣意義上的生命力的突進跳躍』，不就是生命的大流麼？因

為藝術就是生命之流的表現，所以一個眞正的藝術家，應該大膽地自由表現自己，當他們覺得眞情燃燒着，他們便有散播眞情之火於環境的充分能力，他們表現他們創造，他們把無窮盡之情火的光明，用藝術方法照耀世界，這不是證明了藝術就是生命的象徵嗎？

（二）綜合藝術——生命之流從他傳播出音樂的韻律，而在音波反覆曲折的地方，卻成了繪畫的假象而表現。音樂是動的，是用時間感覺的，是一波一波接着流於「眞的時間」——眞情之流——上面的，所以叫做『時間藝術』。繪畫是靜的，是用空間感覺的，是一形一色反射在平面的空間上面的，所以叫做『空間藝術』。現在試列表如下？



照這表看起來，便知時間藝術有音樂和文學兩種，如舞蹈戲劇是以時間為經而以空間為緯，故也可說是時間藝術派生出來的了。時間派生出來的東西，必件着時間藝術的音樂，必完全具有音樂的節奏和韻律；並且從藝術的整體來看，也祇有時間藝術沒有空間藝術。所謂空間藝術，實際亦必匯合於變遷歷程的「眞的時間」之中，

而爲潛隱的時間藝術，纔有價値。所以近代繪畫，如後期印象派，他們也不被視覺所欺，卻要聽着靜悄悄的生命的聲音，在潺潺的流過去底時間上，感着一種喜悅。構圖主義的康丁斯基（Kandinsky）的畫，完全超越物象底形似，像作曲家從事作曲一樣，用一種線條和色彩，得着音樂底效果。未來派更極力主張動的時間的感覺的表現。而在雕刻方面，如露的寫實主義的羅丹，也把雕刻轉到生命，用一種外容（現實的空間）想衝進未知境界，聽神祕底果子樹上底啼鳥底聲音。這麼一來，豈不是新興的繪畫雕刻，都已經時間藝術化了嗎？我率性大膽地說罷！現在無論那一種藝術，都和音樂有契合之處，在心理學方面所稱爲『色彩聽覺』，即色和音的感覺之交錯，就是我上面所講的空間藝術（色）與時間藝術（音）的轉移。現在各種藝術的分界是融合了，那專司文藝的七位女神，合爲一體了。所謂文學，戲劇，繪畫，音樂，舞蹈，建築，雕刻，都配合一起，而聲色相通，官感交錯地來表現情感，創造偉大的藝術世界，也就是音樂世界。英國文學批評家 Walter Pater 在「文藝再生集」中，他的名文 The School of Giorgione 中說過：『繪畫雕刻詩歌和其他一切藝術，都傾向於音樂底原理和狀態』；可見現代藝術是怎樣傾向於音樂，傾向於綜合的藝術了。

由上可見藝術的文化概念，就是生命的與綜合的概念，所以文化史第四時期，卽藝術時期，卽是生命時期，又名綜合時期。再就其與宗教，哲學，科學之互相關係言之，則所謂生命哲學時期綜合科學時期，這些名辭亦可由之成立。但話雖如此，這裏所謂生命綜合的藝術的概念，是站在第四時期藝術的藝術時期來談藝術文化的，實際則在藝術的藝術概念成立以前，應該還有科學的藝術概念；而這科學的藝術概念，不但不和純藝術的文化概念相

合，並且是極端相反的。試以托爾斯泰的藝術論做例，他即是站在所謂科學的觀點上，來反對綜合藝術的。他批評瓦格湼 Wagner (頁 182–183)

『瓦格湼想改正歌劇，使音樂服從於詩的要求，而兩相拚合，然而每一藝術都有自己一定而不連絡的範圍，也祇和別種藝術稍有接觸。所以如果要連合二藝術的實現爲一，那末此種藝術的要求，決不能予他種藝術的要求以滿足，然而瓦格湼卻想使音樂藝術屈服於戲劇藝術，並且使兩者的實現其同一的力量。然而這是不可能的事情，因爲各種藝術品——祇要他是眞實的——都是藝術家情感的一種特別表顯。……所以如果要使一種藝術品和他種藝術品相合，除非使兩藝術品和原先的東西毫不相像，還是相合相同。……即使兩個藝術(如音樂與文學)能夠完全相同，那末結果一個是藝術品，一個是假造物；或者兩個全是假造物。兩片活的樹葉決不能相像，能夠相像的祇是兩片假做的樹葉。所以藝術品也祇在他爲藝術的相似品的時候，纔能相像』。

似此反對綜合藝術的論潮，可謂對於藝術的文化概念，完全不懂，卻也正可拿來代表第三期的藝術文化概念，可見即說到藝術的文化概念，也有一段很長的變遷的歷史了。然而無論如何，不談藝術的文化則已，要談藝術文化，則不能不捨卻第三期的科學的見解，而低徊顧盼於第四期藝術之所以爲藝術的文化概念。如 Bergson 之從本能個性說明藝術，Nietzsche 提倡藝術即生活之說，乃至 Carpenter 所著『天使之翼』中『生命藝術之一章，對於藝術之所以爲藝術的眞髓，均頗有發明，那末我們爲着完成藝術的自己時代起見，還不應該百尺竿頭再進一步，來澈底宣揚那有最高理想境的藝術的文化麼？

二

次述藝術的方法，就是所謂『直覺法』，是依於表現而成立的。意大利 Croce 曾告訴我們，一切表現都是藝術，而藝術卽是『抒情的直覺』，人們當眞情之流充塞洋溢的時候，喜歡了自然要笑，苦痛了自然要哭，這種喜怒哀樂的表現，卽是直覺的表現，由聲音言語身體而表現出來，『卽由聲音成爲音樂，由言語成爲詩歌，由身體成爲舞蹈，其他建築繪畫演劇等，也可由感情表現來說明的』。試以文學爲例。現代表現派的批評家斯濱加恩 (J. E. Spingarn) 在『藝術是表現』裏曾述及表現爲各派批評共同的觀念。他說：『當十九世紀初葉斯塔厄爾夫人 (Mme le Staël) 等曾創立一種觀念以爲文學是「社會的表現」，微克忒庫爭 (Victor Cousin) 首創「爲藝術而藝術」的一派，更宣言「表現爲藝術的至高規律的一條基本法則」；其後聖柏甫 (Saint-Beuve) 則倡他那以文學爲人格的表現的學說，並加以說明。更後在自然科學的影響之下，泰尼 (Taine) 得 Hegel 的暗示，主張以文學爲種族時代及環境的一種表現。極端的印象派，則以爲藝術爲對於人生之細微活動的感覺或印象之精妙的表現。但在這一切的批評家和理論家，文學總都是一件東西的表現，或爲經驗的表現，或爲情緒的表現，或爲外物的表現，或爲內心的表現，或爲那人自己的表現，或爲那人自己以外的東西的表現，而總之都把文學當做一種表現的藝術』。（近世文學批評頁 269-276傅東華譯自 L. Lewesohn 所輯 A Modern Book of Criticisme）不但文學如此，一切藝術都是依於表現而成立，如以第二期哲學的藝術爲情緒的表現，第三期

科學的藝術爲經驗的表現則第四期的藝術應該就是依於直覺的表現而成立了。直覺的表現越深高越敏銳，就越發成爲藝術的藝術而表現因而導人入於心靈的祕奧和夢幻的場面而入於藝術的三昧境了。柏格森（Bergson）因看到這裏，所以在創造進化論中「生命與意識」一節裏說：（參看李石岑論文集中「藝術論」一文）

「人類普通之知覺之外，復備有審美的能力；吾人之眼不能有機的見生物體，只不過機械的見之而已。生命之意向——即貫通生物種種之部分形體而結合之，且賦以意義之純一運動，——決非吾人之眼所能映寫，然彼藝術家則常欲把捉如斯之意向。「藝術家由直覺之力能破壞介於彼與彼之模型之間之障壁，由一種之感應，得徹入對象之裏面而把握其內部生命」」。

可見藝術的方法，原來就是直覺的方法了。然而哲學家的 Bergson 仍不免於理知的分子太多，所以雖知有審美的直覺，而尤注重於哲學的直覺，在他「形而上學導言」一節中說：——

「哲學家認識對象的方法有兩派，一是在對象外面盤旋的，一是向對象內部征入的。前一派要用視點做憑藉，用符號來表示，後一派不用這些。前一派所認識是相對的，後一派所認識的是絕對的」。

「例如有一個物體在空間運動；我要是憑着一種視點，又把他運動的經過用各種記號表示出來，這是我完全立在這個對象以外，所以是相對的。要是我的想像力使入這個運動的物體裏面，他的動就是我的動，動的各種狀態，我都能感覺着，沒有視點可憑藉，也用不着符號來翻譯。所以是絕對的」。

「又如小說中描寫一個人格，用種種言語與行爲來表示他的特性；我讀了終不能與親見此人的感覺一

樣。因爲小說上給我許多視點與許多符號，我讀了覺得他的各種言動，都是他人公有的分子，所以是相對的。要是我親見此人，得到他渾然融合的人格，那纔是絕對了」。

不錯，認識絕對只能用直覺法而不能用分析的方法，直覺是一種知的同情，可以達到對象的內部，體認那唯一不可名狀的情況，然而卽在直覺當中，Bergson 所見者還只是「無表現」的直覺而非「有表現」的直覺，換言之只是哲學方面之內省的直覺（或理知的直覺）而非藝術方面之抒情的直覺。反之抒情的直覺則必定是有表現的，所以在這一點，我不得不採用那主張「直覺與表現爲一致」的 Croce 的美學說，而主張直覺爲藝術的唯一方法，請看美學中，說些什麼：

「我們人類的知識是有兩種形式，不是直覺的知識，卽爲論理的知識；不是由想像作用得到愛用的知識，卽爲由理知得到的獲得的知識，不是認識個體，卽爲認識眞相；換言之，卽不關於個別事物的知識，卽爲關於各個互相關係的知識；不是產自意象的知識，卽爲產自概念的知識」。

然則藝術是用那一種的知識方法呢？Croce 告訴我們：「當批評家判別藝術上的作品時，一定要排斥藝術的抽象理論，而純持直覺的知識」。「我們玩賞一件美的藝術品時，那總是我們所表現的自己的直覺。……當我讀莎士比亞而形成哈孟雷特或奧忒羅的意象時，那只能是我自己的直覺」。所以藝術無論是創作者，鑑賞者，批評家，只要叫做藝術的話，都只是直覺的表現。藝術的奧妙不在於他的作品中充滿着無數的論理概念，而在於他的作品無論包括多少概念，其結果仍然只是一個直覺；反之哲學上的議論，無論包含多少直覺，其結果仍止於爲

二十五

一概念。這就是哲學的作品與藝術的作品間的不同，也就是運用理知方法與直覺方法的不同。美學第一章「直覺與表現」中更告訴我們：

「一直覺的活動是在表現的範圍內，纔能獲得」，這句話，初看似乎很奇怪似的，卻是這因爲將表現一語解得太狹窄了。表現不單爲言語的表現，在此以外倘有非言語的表現，即如線，色，音等，所以畫家的直覺與表現爲繪畫，詩人則爲言語的；然而無論爲繪畫的、言語的、音樂的，或者其他，沒有直覺便表現也是不必要的。爲什麼？因爲表現是完全不能離卻直覺的原故。……所以直覺與表現不是兩個東西而爲完全同一的東西，所以直覺之一瞬間，同時就是表現」。

直覺就是表現，所以直覺的一切表現，都是感美活動，都是藝術。這個表現「反映在聲音上成爲音樂，反映在色線上成爲繪畫，反映在形體上成爲雕刻，反映在動作上成爲舞蹈，而反映在文學上便成爲文學」。一切藝術都是抒情的直覺，而且都是直覺與表現一致的境界，所以我們毫無疑義地可以斷言，藝術之所以爲藝術的方法，就是直覺，沒有直覺，便沒有藝術了。

曉得直覺乃是藝術之唯一特殊的方法，然後纔好了解文化史之第四時期，即藝術時期，所有宗教哲學科學之藝術化的意義。第四時期的宗教爲藝術的宗教，所以牠應採用了宗教家所用之神祕的直覺；如詩來爾馬哈(Schleiermacher)雖爲「哲學的宗教家」，但有一點可代表現代的宗教精神，即依他主張則神的存在只啓示於感情當中，而直覺與感情爲合一，由感情而確認神的存在，即由直覺而得直接感知神性；又如 Santayana 主

張宗教應該放棄其迷信與獨斷，而自比於詩；這麼一來，便所謂宗教，便和藝術很接近了。而這種宗教的直覺，實即代表宗教之第一義，就是所謂『藝術的宗教』。次之第四時期的哲學，如 Bergson 即完全採用直覺的方法，來直接體驗生命的緜延的，他說生命好比一股大流，沒有時候休息的，也不會重複的，也沒有部分的，只是那繼續前進的不斷之「生的衝動」，只是一種「眞時間」，這眞時間的認識，不要憑藉一種理知作用，是藉一種內在的同情的方法，以遊神於物的內面，而親與其絕對無比不可言狀的本體融合爲一，這就是「直覺」了。直覺是人人都可有的，所以他說：『至少有一樣眞實，是我們都能不用分析，而用直覺，而自內得到的，這就是我們自己的人格；在那裏流着穿過時間，我們的「我」在那裏緜延』；因此他就主張自我不斷的創造，反對機械論和目的論，極力唱道我們的生命是自由意志的，我們就是生命的整個性的表現。這種內省的直覺或哲學的直覺實即代表哲學之第一義，這就是所謂『藝術的哲學』了。復次即第四時期的科學，也是要應用直覺的方法的。如 Poincaré 在所著『科學之價值』一書第一章『數學之直覺與論理』中，他說在數學家中本有尊重論理與惟特直覺的兩派。前者常稱爲解析派，後者常稱爲幾何派，這不惟在學者如是，即學生亦如是；論理派的學生，解問題時常好用解析方法，直覺派的學生，則無往而不用幾何方法，（頁9-13）然而所謂數學的歸納法，實際則大倚靠直覺，即由直覺而後數學的歸納法纔能成立。由此可見直覺即在最近代的科學中亦居於重要的地位；這種科學可以說是科學之第一義，也這就是所謂『藝術的科學』了。總而言之，統而言之，在文化史之第四時期即藝術時代，無論宗教哲學科學都已經採用了直覺的方法，這更可見直覺的方法，就是藝術之所以成爲藝術的唯一方法了。

三

藝術之史的發展，也可以看出藝術之所以成爲藝術的唯一方法的發展，即直覺法的發展。約言之即依照直覺法與他種方法之關係，而形成了藝術史之四個時期，即是：

（一）宗教的藝術時期……………演繹的直覺法；

（二）哲學的藝術時期……………辯證的直覺法；

（三）科學的藝術時期……………歸納的直覺法；

（四）藝術的藝術時期……………直覺的直覺法。

以藝術之類型言之，宗教的藝術時期當以雕刻爲代表，哲學的藝術時期以繪畫爲代表，科學的藝術時期以建築與小說戲曲爲代表，藝術的藝術時期則以音樂文學爲代表；所以藝術之史的發展，可說是依照以下順序：即第一爲雕刻時代。第二爲繪畫時代，第三爲建築時代，第四爲音樂時代。若把文學也包括在內，則專就文學言之；則文學之史的發展，第一期爲敍事詩時代第二期爲抒情詩時代，第三期爲戲曲小說時代。即專舉戲曲爲例，則如但丁(Dante)寫神曲(Divine Comedy)是第一期，歌德(Geothe)寫浮士德(Faust)是第二期，易卜生(Ibsen)寫社會劇問題劇，是第三期至於梅脫林克（Maeterlinck）所獨創的『靜劇』，就是第四期了。小說的發達，據美國麥秀士教授(Brander Mathews)應分爲四期，第一寫古代荒唐無稽全然不可能的事；第二寫不可有的時代；第三寫實

際可能的時代;第四卽某事情必然的結果,不得不如此的性質,卽寫不可避的時代;這裏所說第一期卽實際文藝史上的古典時代,第二期是浪漫主義的作品,第三期第四期和寫實主義自然主義相當。可見小說的發達,也仍不失其爲歷史進化的潮流了。現在試卽以文學爲例,來反映藝術之全歷史時代。本來文藝之史的發展,雖在流動變化之中,仍不失其爲一持續的潮流,不過我們要注意的,就是在這不斷的潮流當中,從大體上看,是有兩個不同的傾向:一個是陶醉的熱烈的情緒主觀的潮流,一個是覺醒的冷靜的理性客觀的潮流,前者的特色是求美的高的理想,後者的特色是求眞的現美的如實;前者是以感情自我爲主,後者是以理智感覺爲主;前者是以「藝術爲藝術」,後者是以「藝術爲人生」。屬於前者爲浪漫主義,新浪漫主義,唯美主義,象徵主義,未來主義,表現主義;屬於後者爲古典主義,寫實主義,自然主義;所謂文藝世界就是這兩種潮流的相對的交流,不過有一個順流,一個逆流,有這些不同罷了。順流是如時間的流轉,是『詩的世界』,我們喚他生流,因他是與『展情之流』同流的;逆流是如空間的開拓,是散文的世界,我們喚他『旁流』,因他是和韻律之波背馳的。所以不講文學則已,要講文學則須承認浪漫派新浪漫派表現派爲文藝的本流,而把古典主義自然主義看做一個旁流,現在試將文藝之歷史發展列表如下:

時期	文藝思潮	作家	作品	批評家	題材	內容	時代的區分
第一時期	古典主義	但丁,莎士比亞,米爾頓,莫里哀,雷心等	神曲,哈孟雷特,威尼斯商人,失樂園,裝腔作勢,賢者拉丹等	鮑洛(Boileau)	古代的	(一)理性尊重(二)藝術教養(三)社會的形式(四)人間性的探求—Nilse and Dargan	十七世紀起

第二時期	浪漫主義	歌德，席勒，拜倫，雪萊，濟慈，囂俄，拉馬丁，大仲馬，小仲馬等	浮士德，少年維特，強盜，威廉退爾，曼弗來特，護霞，雲雀，西風歌，聖，夜鶯賦，亨利第三與其家庭，慘世界，巴黎的聖母院，三劍士；茶花女等	安諾德 (Arnorld)	中古的	(一)主觀本位 (二)憧憬美的愛好 (三)反抗精神 Phelps說	十八世紀起
第三時期	寫實主義 自然主義	福勞貝爾，莫泊桑，左拉，屠格涅夫，托爾斯泰，杜思退益夫斯基，高爾基，契訶夫，易卜生，蕭伯納，霍卜特曼，蘇德曼等	馬丹波娃利，人心，水上，漂亮朋友，酒店，父與子，新時代，罪與罰，戰爭與和平，復活，傀儡家庭，國民公敵，沉鐘，日出之前，織工，故鄉，憂愁夫人等	聖佩韋 (Saint Beuve) 泰納 (Taine)	現代的	(一)非個人的或沒人格的 (二)科學的尊重 (三)無感覺 Brunetière說	十九世紀起

第四時期	新浪漫主義 唯美主義 象徵主義 未來主義 表現主義	梅特林克，夏芝，鮑特萊耳，魏倫，麥拉爾梅，法朗士，王爾德，道生，鄧南遮，愷石，勒倫納爾等	〈青鳥〉，〈摩娜娃娜〉，〈惡之華〉，〈美滿的盛會〉，〈今與昔〉，〈完全的詩〉，〈紅百合〉，〈緋絲〉，〈藝樂美〉，〈道連格雷畫像〉，〈死之勝利〉，〈琪瑰康陶〉，〈璐璐〉，〈人類〉，〈自晨至夜半〉等	比德(Pater) 法朗士(France) 西門司(Symons) 斯賓加(Spingarn)	未來的	(一)神祕的或象徵傾向 (二)自己崇拜 (三)對於社會生活的理想主義非常發展 (四)一切文學都傾倒於音樂的狀態 ——參Jockson與Nordon說	二十世紀

由上文藝之史的發展，使我們知道在這個進化潮流中，第一時期與第三時期從其影響的結果來看，都是使情緒主觀調節充實，引導文藝的本流即第二時期與第四時期到最完美的境地；所以這兩時期在文藝史的路徑中，是必須經過的階段。我們如果打個譬喻，則可以說文藝的本流是「音樂」的世界，而第一時期第三時期所表現的卻是繪畫的世界。海其(F. H. Hedge)曾說及浪漫派和古典派的不同，好比音樂和造形藝術的不同；前者為情感的，後者為知識的；前者為描示的，後者為暗示的。不但古典派如此，寫實派最重要的小說，不是更如 Stendhal 所說：「小說是沿路走過去的鏡子」麼？這簡直是和照相相似，比古典派更窩外多了。所以依我意思，古典派和寫實派是應該站在一邊，他們的文藝是給眼看的。自然算不得文學正宗。反一面說，文學正宗應該是那第二時期和第四時期的各派；然而同在主情的音樂的詩的文藝本流中，第二時期是近似於音樂的繪畫，而第四時期

纔算得音樂的音樂。再明白點說，浪漫派還是繪畫美的愛好，而唯美派象徵派表現派纔是音樂美的愛好。文學批評家如 Phelps, K. Butler 等都曾舉出浪漫主義的特點，在對於中世紀的無限浪漫精神的材料的誘惑，及這些材料和藝術形式都可以用「繪畫的」一語來表出的原故。所以徹底來說，以浪漫主義和古典主義寫實主義相比，浪漫主義可以說是音樂的；以唯美主義象徵主義表現主義未來主義和浪漫主義相比，浪漫主義又祇好說是繪畫的了。而眞正音樂的文學，則從第四期唯美主義的元祖愛倫坡 (Allan Poe) 開始，從他在『詩的原理』中，把這音樂文學的緒論發表以後，影響就漸漸大起來了，在歐洲很明顯的就有兩派來實現他的主張，一個是英國的唯美派，一個是法國的象徵派，再轉就是德國的表現派和意俄兩國的未來派了。

次述音樂之史的發展，第一期爲宗教的音樂，從近代音樂之祖巴哈 (Bach 1685–1750) 亨台爾 (Handel 1685–1759) 以至海鈍 (Hadyn 1732–1809) 和天才的音樂家莫查特 (Mozart 1756–1791)，都是以宗教音樂得名的。巴哈所製最莊嚴最神聖的聖歌與聖樂，如『馬太受難曲』(St. Matthew Passion)『約翰受難曲』(St. John Passion)『羅卡受難曲』(St. Luka Passion) 都是充滿着宗教的情調。亨台爾更不消說是晚年成功的聖樂的作家，從一七一九年創作了好些讚美歌，在倫敦最初第一次英文聖劇 Esther 當時已被公認爲有新趨向的新樂劇本；臨死還在指揮着奏他最後的一個聖樂 Jephthah 呢！海鈍就是受着亨台爾神劇的感動的，那號稱一代神劇傑作的，是『天地之創造』和『四季』兩曲。莫查特雖創造了純粹可愛的音樂，但成大名的，還在他臨終最後所作的『鎮魂樂』，這是宗教樂之最傑出的，此外更有彌撒十五，德國讚美歌二，以上都

可以算做宗教音樂的代表作品。第二期浪漫音樂的開創者貝多芬（Beethoven 1770–1827），雖然早年也不免受海鈍，莫查特的影響，而作「橄欖山之基督」，但他終竟是生在法國大革命時代的人物，所以從「英雄交響樂」以後，便完全成功音樂的浪漫主義。他把個人的感情完全音樂化了，在「英雄交響樂」裏，滿心歌頌世界有一個理想中的英雄——拿破崙，——雖然這個英雄以後竟使他完全失望。貝多芬以後在音樂界作浪漫主義的領袖的，如魏伯爾（Weber 1786–1826）薛滿（Schumann 1810–1856）葉申（Jensen 1837–1879）柏納謨斯（Brahms 1833–1897），都是代表「主觀音樂」的潮流，以為一切音樂只是由於人們底情感的。但自李斯志（Liszt 1811–1886）提倡「客觀音樂」以後，於是對於「主觀音樂」攻擊的聲浪，貿然而起。後起的如吳爾湖（Wolf 1860–1903）史特老司（Strauss 1864–）都是主張無論什麼音樂，皆須有描寫的客觀主義，這可算音樂進化的第三期了。只有瓦格涅（Wagner 1813–1883）作成第三期音樂和第四期音樂的橋樑，從他提倡客觀描寫看起來，和李斯志沒有不同；但從他自己作詩，自己製譜，把詩歌音樂繪畫建築綜合集成大規模的歌劇，又正是代表第四期綜合的精神了。不過現在號為新派中的新派，還推奧國勛白格（Shönberg 1874–）的表現主義，他那破除規律表現我見的新音樂，自是最近代的了。

復次繪畫之史的發展，繪畫在文藝復興時代，其繪畫意匠純然是宗教的。可以彌蓋郎（Michealangelo 1475–1564）鶴費爾（Raphael 1483–1520）以至路易大衛（Louis David 1748–1825）等為代表，這派畫題取希臘羅馬等古史神話為多，並且尊重那傳統的美觀念，這是第一期。繼之就有浪漫舊派（Romantic School）的

運動，最著名的代表作品，是寶拉克拉(Dalacroix 1799-1863)作的『唐遜的渡船』。那表情的熱烈和詩的色彩感覺，都很容易看出浪漫的精神，這是第二期。但是浪漫派之中為後印象派畫風的先驅者，特別是風景畫家的米勒(Millet 1814-1875)，看他所作的『晚禱』『播種者』『拾穗』，都是用農人的畫像去表現由那種風光所鼓吹的情緒。至於對浪漫畫派的反動的運動，還在那主張寫實主義印象主義的一般人。最有名的代表者，是哥柏(Courbert 1819-1877)馬納(Manet 1832-1884)孟勒(Monet 1840-)等。這派繪畫的理論，是以光學為依據，並且由光的濃淡調子表如實的剎那的印象在畫面上，所以是科學的。到新印象主義作者蘇拉(Seurat 1859-1891)席來克(Signac 1863-)再從科學上推到極端，而提倡一種點描方法，想把光再現起來，這是第三期。於此有立方體主義(Cubism)出來，主張離開外面的描寫，從事畫家心裏頭拿那個物象做原因的自由創造；他們當中，有的把立體三角形等形體借來表現一種抽象的形態，所以又叫做幾何學派。但在反面，那主張在物質世界發見新美的未來派(Futurists)的畫家，也拿主觀的表現做主要目的。他們主張完全從事動的感覺的表現，纔能解決繪畫上底量底問題，這種動感派的思潮，實在和第四期最相符合。不過我們所認為最可代表第四期畫派的，還是後期印象主義(Past Impressionism)即表現主義(Expressionism)，他們的代表塞尙奴(Cézanne)哥更(Gaugiun)哥和(Gagh)都是熱中表現他們的藝術，就是他們情感的象徵，並且是要接觸物象底生命的。此外巧妙地反映第四期的時代精神在畫面上，還有象徵主義的魯東(Redon 1840-1916)構圖主義的康丁斯基(Kandinsky 1866-)都是把繪畫看作純粹的象徵的表現，和作曲家從事作曲一樣。尤其是魯東的『巖窟聖母』，

好像音樂一般，使人遊心於模糊無盡的世界裏，這自然是第四期繪畫中最美妙的了。此外雕刻建築發達的徑路，和姊妹藝術的繪畫，略爲同樣；如法國雕刻大家羅丹(Rodin 1840–1917)的靈的寫實主義，建築界華格萊(Otto Wagner)的構造主義，和分離派，都是代表藝術史之第四期的新傾向的，這都用不着詳說了。

但就中國藝術之史的發展來說，也和西歐藝術發達的徑路相同，也可分爲幾個階段來研究，如以音樂爲例，一部中國樂律史即可告訴我們以中國近代音樂進化之三階段。宋代爲第一階段，如朱熹說：『音律只是氣』；蔡元定在律呂新書說：『分寸之數，具於聲氣之元』；（本原一）又引史記律書的話道：『細若氣，微若聲，聖人因神而存之，雖妙必效言黃鐘始於聲氣之元也』。又說『百世之下，欲求百世之前之律者，其亦求之於聲氣之元』。（證辨一）又册府元龜王仁裕論樂道：『神無形而有，處乎聲數之間，故昭之以音，合之以鐘，音以定主，算以求象，觸於耳而徹於心，由是而知也』。這裏論樂聲數之理，就是音樂思潮的第一期。到了明代王廷相劉濂季本何塘出來對於第一期思潮，起了一個大反動。（見朱載堉樂律全書卷五候氣辨疑第八）王廷相主張：『本之人聲。而爲正樂之具』；（王氏家藏集）劉濂主張『樂聲效歌，非人歌效樂』；（樂經元義）這個人聲爲主的提議，在明代樂理學家都沒有異議。如李之藻說：『人之中聲，與天地之中聲應』；『八音從律，尤以人聲爲準』（頖宮禮樂疏卷七）邢雲路說『平其心，易其氣，徐聽人聲之高下，上下考之，以求其中聲』。（古今律曆考）唐荆川說『必以人聲爲主而截管以效之』；（荆川稗編卷四十二樂七）至於朱載堉律呂精義外篇說：『以人聲爲律準，雖百世可知也』；這個話裏完全把第二期的音樂思潮都包括在裏頭了。清代毛奇齡他是由音樂思潮的第二期，跨到音樂思潮的

第三期，一方面極力主張『樂之聲以人聲爲主』，（竟山樂錄卷一又定聲錄卷一引竟山語）一方而自行己意，攻駁古人，而主張他的九聲七調的新說。固然西河新說，由後代看起來，實在沒有什麼價値但經此一番攪亂之後，那祖述器數的古樂家，便漸漸少起來了。同時康熙作律呂正義五卷，雖也不免談到律數，爲後來鍾概亭所本；（凌氏云鍾概亭偶有所見，皆取諸律呂正義）但他最大的貢獻，卻在介紹了西洋的五線譜，（卷五續編）爲五線譜輸入中國之始。乾隆繼之，作律呂正義後編，對於朱載堉很是攻擊。（卷一百十八樂問又詩經樂譜亦有同樣論調）他們都有提倡平民音樂的新傾向，所以都很看重工尺字譜，毛西河不消說了，竟山樂錄開頭便是本於工尺的一夢；他的九聲七調，也正好用在近代樂器之上。李光地作古樂經傳說『元人詞曲，猶彷彿乎古者歌笙間合之遺意』；（卷五）乾隆更明白地說『工尺之說，苟適於用，雖施於大庭可也，而何必古之是而今之非哉』（律呂正義後編卷一百十八）自此以後，如江愼修作律呂新義，（四卷正覺樓叢書本）律呂新論（二卷），律呂闡微（十卷），胡竹軒作樂律表微（八卷）雖有許多地方不脫舊傳派的思想，但他們卻不約而同地發見平民音樂——俗樂——的重要。江愼修說「聲音自有流變」一段最好：『古樂之變爲新聲，亦猶古禮之易爲俗習，其勢不得不然；今人行古禮有不安於心者，則聽古樂亦豈能諧於耳乎？故古樂雖復，亦無容強復』；（律呂新論卷下）因爲江氏認識了平民音樂的價値，所以主張「俗樂可求雅樂」「樂器不必泥古」，（同上），並且很大膽提倡「學士大夫不能勝工師之說」。（律呂新義卷四）胡竹軒雖然推崇考亭，但他卻是唱崑山調的名家，看他論歌詩，論俗樂，（樂律表微卷四）也是很懂得音樂進化的線索的。程瑤田爲詞塵作序說：『樂器之在後世，無以異於其在上古也，後

世工人所用之樂器無以異於上古聖人所造之律也』。自然方成培香研居詞麈一書（五卷嘯園叢書本第六函）主張『工尺即律呂樂器無古今』；更算得第三時期音樂精神的表現了。尚有如徐新田繼胡氏之後，作律呂臆說，管色考，荀勗笛律圖注等書，（正覺樓叢書本）發揮俗樂勝於雅樂，最爲透徹。他說得好：『樂固以律爲重，然惟三代以上可用，今黍尺難憑，葭灰不驗，論樂者祇宜理會五聲，不必空談六律。嘗謂隋唐以後俗樂勝於雅樂，俗樂雖俗，不失爲樂，雅樂雖雅，乃不成樂』。（管色考辨異一條）但我們應該注意的，第三期的音樂，雖同在平民的，社會的，進化的思潮底下，卻顯然有兩派的分別：一派主管笛以立論的，如江永（慎修）胡彥昇（竹軒）方成培（仰松）徐養原（新田），又如錢塘（溉亭）把現在的笛以上考律呂，也可算得這派下中人了。又一派主龜茲蘇祇婆琵琶七調以立論的，如凌廷堪（次仲）江藩（鄭堂），陳澧（蘭甫）。徐灝雖不主琵琶，但對於晉十二笛，更是反對，故可附屬這一派內。這兩派在第三期的音樂思潮裏，有同一樣的價值，有同一樣研究的必要。這也可見照歷史分期的原理來看，中國音樂思潮之發展，也正是依照三階段的法則而發展了。

音樂如此，繪畫亦然。中國的繪畫，本應以文人畫爲正宗，而文人畫之史的發展，卽很明顯的可分爲三個階段：第一爲人·物·畫時代，從漢武於甘泉宮中，畫天地太一，諸鬼神的像，宣帝在麒麟閣畫十二功臣的像，可算爲後來人物畫的濫觴（潘天授中國繪畫史頁 12-13）；至於漢代畫工最著名的如毛延壽，卽傳其畫人物老少美醜無不得心應手，魏晉以後，因受佛教影響而傳布一種宗教畫，當時代表畫家如衞協荀勗張墨等，均以人物道釋著名。衞協曾畫七佛，不施點睛，有恐他飛去之說；荀勗有大列女小列女等圖，張墨有維摩詰像，（頁 22-23）。再說到所稱

六朝三大畫聖，即顧愷之，陸探微，張僧繇；愷之所畫人物如佛像帝王將相宮女，均稱爲絕妙；李嗣眞後畫品裏所謂「顧陸人物衣冠，信稱絕作，未睹其餘，至於張公骨氣奇偉，師模宏遠，豈惟六法兼備，實亦萬類皆妙」；可見這些由印度的筆染法脫化出來的宗教人物畫，是有何等價值了。從張僧繇傳至隋之鄭法士，宣和畫譜稱其「儀矩風度，取象其人，流水浮雲，率無定態」，也是傳人物畫的手法的。此外更有印度僧人披摩之作十六羅漢像，也可算得一時作者，給第一期的繪畫以很大影響，直到初唐尚有閻立本一家，史稱其畫風，謂所作宮女，曲眉豐頰，釆神如生，體法也非常高古。自然最冠絕的，算是吳道玄（道子）的人物畫了。張孝師善畫地獄圖，使人戰栗；吳道子則作地獄變相圖，一時顯著畫家有畫神鬼的（伊琳，王韶應），畫騎獵的（曹元廓），寫容貌的，（殷聞禮，殷仲容）然而都不及吳道子「吳帶當風」的新手法。他的弟子盧稜伽亦長於畫佛，此外更有如楊庭光畫道像眞仙與庖丁等；又有談皎作人物，大髻寬衣，態度潤媚；張萱工士女，曲盡情態而多幽思。總而言之，我們現在打開宣和畫譜一看，則唐以前的名畫，均以人物爲中心。人物又以宮庭佛像爲中心。宋郭若虛在圖畫見聞誌中，所謂「近代方古，多不及而過亦有之，若論道佛人物，士女牛馬，則近不及古」；可見繪畫之第一時期，就是人物畫的時期了。但是人物畫到了吳道子已經是登峯造極，所以繼之便是第二期之山水畫的時代。「在唐以前的山水畫，不過爲人物畫的背景，還沒有分離獨立，一直到中唐初年，纔脫去這種背景，自成一類」。（頁55）如王摩詰所謂「凡畫山水，意在筆先，丈山尺樹，寸馬豆人，此形法也」；這種充分表現自我的精神，實即爲第二時期繪畫史中浪漫的精神。不過同在山水畫中卻有南北二宗，李思訓爲北宗始祖，創精麗的畫風，金碧青綠自成一幟，流傳而爲宋之趙幹，趙伯駒伯驌，以至

馬遠，夏珪一流。王摩詰爲南宗始祖，亦卽文人畫的正宗；他創始水墨淡彩的山水畫，流傳而爲張璪，荆（浩）關（同）董（源）巨（然），郭忠恕，米家父子以至元之四大家。張璪長松石，唐名畫錄稱其『石尖欲落，泉噴如吼，其近也若逼人而寒，其遠也若極天之盡』；荆浩善山水，喜畫雲中山頂，百丈危峯；關同則青出於藍，畫秋山寒林，使人好像處身灞橋風雪之中，批評家所謂『筆愈簡而氣愈壯，景愈少而意愈長』者也。至於宋代，山水畫更爲繪畫的主題，而且人才特多，可說是古今的絕響，當時有董源李成范寬三家並立，畫風影響後來不少，其中以李董二家最有勢力，同時又有郭忠恕與三家齊名，李成一派畫樹木雪景稱古今絕步，他們的畫風是「高遠」「平遠」「深遠」；董源一派則平淡天眞，格高無比，傳他畫法的有僧人巨然等。此外則郭忠恕一家，墨汁潑濆，別得奇怪之境，米氏一家於墨的濃淡之中，有變幻無窮的妙趣，以上各大家，尤以董巨一派，其畫風餘韻影響於元代之黃（公望）王（蒙）倪（瓚）吳（鎮）四大家，雖批評家有所謂『若子久渾厚，雲林疎簡，雖各極所擅，而施之闕，似終遜黃鶴』（六研齋二筆）的話，但我的意思，終覺如倪雲林之『天眞幽淡』，爲不可學也。山水畫家到此已算極點，所以由元至明，尙有董其昌紹述南派，然而枯筆焦墨，已失卻氣韻之生動，至於淸代三王（王時敏，王鑑，王翬）則不過陳陳相因，爲模倣之作，當然不足以代表時代的了。所以繪畫史的發展，在第二期山水畫之後，卽繼之以第三期花鳥畫的時代。本來墨梅墨竹在宋代已開其端，而畫中的四君子蘭竹梅菊，則在元明淸時代，更有許多文人高士常常借他來表現自己淸高拔俗的情趣。元四大家中之吳仲圭（鎭）卽擅竹木，稱爲妙品；到了明代，花鳥畫大大盛行，千態萬狀，僅得神似，約言之有三大派別：一爲邊文進呂紀等研麗工緻的院體派，二爲徐渭林良等的寫意派，三爲周之

寫的勾花點葉體的一派。就中尤以林良之花果寫生極其精巧，如他水墨畫鳧雁在煙波浩蕩之中，卻見得從容蕭灑之態，是很值得讚賞的。清代除發展了前代勾花點葉體（如沈銓等）和寫意一派（如顧卓及關秀李因等）以外，更特創一種所謂「純沒骨體」，使花鳥畫的技術，更見一層精巧。這派主張不用鉤勒的細線，而成功純沒骨畫，爲花鳥畫別開生面，其代表者，爲王武，惲壽平，蔣廷錫等三家，尤以惲壽平（南田）因爲寫生的正派。此外在乾隆時有叫做揚州八怪的八畫家，如金農，羅兩峰，鄭板橋等，均以江湖野逸的畸形學者，而自出主張，爲花鳥畫界開一新紀元。有名的尚有如石濤八大山人諸家作品，其磊落不羈之氣，耀人心目。最近吳昌碩則十分攝取金石文字的線條，而對花鳥畫別開蹊徑，尤爲中國繪畫史第三期之一大特色。總而言之，繪畫史第三期尤以清代花鳥畫，比其他較有成績，這是無可諱言的。所以我友潘天授先生在所著「中國繪畫史」上（頁187）告訴我們，清代不過花鳥畫一科，當能爲近代人所雅賞，得維持藝苑的殘壘，而稱之爲「在吾國繪畫的線索上，恰像是看萬綠叢中紅一點的色彩」；這句話眞再恰當沒有，然亦可見第三期繪畫的特色所在了。

由上講明西洋中國藝術之史的發展，使我們明白知道藝術也是有他的時代性的，在宗教的藝術時代，一切藝術均宗教神祕化；在哲學的藝術時代，一切藝術均哲學自我化；在科學的藝術時代，一切藝術皆實證科學化；祗有在藝術的藝術時代，然後一切藝術纔能完全藝術化了。這種藝術化的一切藝術，纔是眞正藝術的理想境。藝術的最大理想，在創造一種藝人自己的藝術時代，這個時代的藝人，已經不主張那科學的理智的冷靜的藝術，以爲這不過是一種頹廢平凡之藝術表現；這個時代的藝人，爲要改造社會，改造世界，再也不願犧牲自己的赤心，而願

在文化史的第四時期，負其完全責任的我們代表時代的藝術家，固然在歷史的音調中陶醉於米開蘭基羅（Michelangelo）貝多芬（Beethoven）瓦格涅（Wagner）歌德（Geothe）拜倫（Byron）和現代的未來派，表現派，……然而藝術的世界，不是有了什麼派就完事的；藝人應該貫徹其自己藝術的時代，創造一個藝術之所以爲藝術的時代。

四

現在已不願多說及藝術與宗教哲學，科學的關係了，但有一件應使學者注意的，就是藝術與宗教哲學科學的確實區分，實應以所用的各種方法的不同而區分。凡是經宗教方法——演繹法——研究出來的，分析到最後，都可以叫做宗教；同理凡是經哲學方法——辯證法——研究出來的，都可以叫做哲學；經科學方法——歸納法——研究出來的，都可以叫做科學；而經藝術方法——直覺法——研究出來的，也都可以叫做藝術了。因爲宗教哲學科學藝術之所以成爲宗教哲學科學藝術，不是以其資料之不同，正因爲牠們的方法的特異，如王星拱在『科學方法論』（引論頁5）所說似的：『宇宙間之資料，總不外乎天地自身，草木禽獸，政教風俗，愛憎苦樂等等，便是在非科學的學術（如文學宗教之類）之中，所用的也是這些資料』；可見以方法論來區分各種文化類型，實在再對也沒有了。不但如此，我們還可以採用 Hegel 的論理學上名詞，來再爲方法論的解釋，卽是宗教的方法——演繹法，——爲沒自的方法，哲學的方法——辯證法——爲卽自的方法，科學的方法——歸納法——

爲對自的方法，而藝術的方法——直覺法——就是卽自且對自的方法了。再就知識之體系論之，則沒自的方法形成了 Max Scheler 所說「解脫的知識」，卽自的方法形成了「本質的知識」，對自的方法形成了「實用的知識」或「征服的知識」，而那卽自且對自的方法，形成了什麼知識呢？我以爲應該就是「鑑賞的知識」或「表現的知識」了，而由上述些知識的進化，又由於各種方法之參伍錯綜的結果，每一個方法，都曾占領過文化的領域的全部。現代無疑乎就是科學的時代了，所以一切宗教哲學藝術莫不帶着歸納法的色彩；但是文化進化卻不是到了科學時代就完事的，依照歷史之階段的發展，科學時代也不過有時代的價值，將來是要代之以新的藝術時代的。這就是說，將來一切的宗教哲學科學，一定會有一個時候，都帶着直覺法的色彩，這並不是什麼理想，是由文化史的經驗所能推測得來的，完了。

第八章　文化之地理上分布(上)

一

黑格爾在歷史哲學第二編「特殊的緒論」中，有「世界歷史之自然關聯即地理的基礎」一章，依他意思，在世界歷史中，每一世界歷史的民族，總只有一個形態，這就是民族的自然意志或民族之主觀的本性；但是牠方面，這種定性就是以特殊的外部的自然而存在，而這種自然的存在，是與那各種精神形態的貫串中精神原理之所以為精神原理者相適應的。他更明顯地告訴我們：

「外部的自然性，照着最接近的表象說，是屬於外之全部自然的地理的方面。所以我們所應當考察者是自然的各種區別，不過這些自然區別首先也應當看作精神所由之出現的各種特殊的可能性，並因此就有了地理的基礎。在我們所成為問題的，並非要熟悉外部地方的土地，而是要精密地熟悉這樣一種從土地產生民族型與其性格之地方性的自然模型」。

由上文化地理學之玄學的解釋，自然很值得批評，但從大體來說，一個世界文化的民族必定有一個特殊的外部的地理的基礎，這是無可諱言的。亨丁敦，克興(E. Huntington and S. W. Cushing)在所著「人生地理

學原理』中（第一編第一章『文化』一節）曾說及『無論那一羣人，總有一種的政治，教育，科學，宗教和藝術。於某種的意義中，這些事物似乎和地理無關，然而他們所採的方針，他們所賴以維持的富源以及他們發展的能率高下，卻都是倚靠着地理環境的』。他又舉出下面五種的媒介：如（一）人口的密度；（二）富庶的程度；（三）孤立的程度；（四）各地方富源或利益的殊別；（五）精力的程度，以明地理環境與文化的關係。但最重要的我們以爲還是人類文化與地形，及氣候的關係。『熱帶與寒帶，都不許人類達到一種自由的運動，不讓他獲得那使他向着更高的精神的興趣而活動的豐富的手段』；所以寒帶熱帶都算不得世界史民族的地盤，即算不得世界文化的民族的地盤，而能爲世界歷史之扮演的舞台，即世界文化之扮演的舞台者，原來只有溫帶。尤其是北溫帶較南溫帶約大六倍，所以人口的密度也大，因之遂成爲世界文化的策源地。再就地形學方面來說，Hegel 以爲『歷史上成爲重要問題的自然定性之普遍的關係，是海與陸的關係，就陸地說是有三個基本的區別』：

第一、沒有河流灌溉的高地

第二、河流灌注的峽谷所形成的地帶

第三、沿海地帶（頁 253）

簡言之，就是高原，平原與沿海地了。不過高原在嚴格的意義上說，那高的高原爲崇山峻嶺所限制，是不容易發生文化的，而最早能發生文化的，必定是接近於豐富裕饒之較寬廣的低地，如印度就是好例。印度的地形是一個天然爲高原所阻隔的形勢，北方和西北，有片巨大的高地，尤以喜馬拉耶山，背靠着西藏高原，東向東南向，延爲

許多大山脈，南部則有特根高原而以東高止山西高止山為兩邊，似此四面皆山，在古代交通不便的時候，應該沒有文化的了。但是很巧妙地在溫帶線內介乎北部高山與南部高原之間，卻橫着那片面積廣大的低地，所謂恆河流域。恆河流域的文化，從前的人只從表面上觀察，故不知其為高原文化，實際則這種判然的印度式的文化，正是足以代表高原文化之變式的表現。高原地的自然現象，過於簡單，所以他的宗教信仰，也很熱烈，王益崖先生地理學曾引蒙古的喇嘛教，西南亞的回教為例證（「高原和人文」一節），而印度的宗教文化，則尤其為代表的例證。（如建立佛教的釋迦牟尼，他的家庭即在高山中）。復次高原文化是有不變性的，印度的宗教信仰，也是從開始以後，雖宗派繁興，而為宗教的生活方法，則從未發生變化，牠們的宗教觀念，自始就是停滯不前的。所以一般地說印度可代表地形之第一個因素，即謂高地的原理在印度佔優勢的基礎，因而形成了宗教的文化，也是很有理由的了。次述平原的文化，即 Hegel 所謂『河流灌注的山谷所形成的地帶』，即長江大河所形成的平靜的谷地的流域，這最好的例，就是中國。中國境內有三條大河，黃河從高地下瀉後流過的地方，大半是三角洲性質的平原，長江不但是三條江中的最大者，且是離開高原後，河身也以牠為最長，流過的地方是邱陵起伏的區域，為中國最肥美的地段；珠江所流經的流域，也為一個良好內地水道，（參照非耳格林著史地關係新論頁 190）而且從地圖上也可看出牠是落在緯度二十到四十度以上，正是氣候溫暖，為人類定住最佳的居住地，所以人口密度最大，文化亦最易發達。可是我們要注意的，就是這種文化既不同於那為崇山峻嶺所限制的『宗教的文化』（印度），也不同於沿海生活交通發達所形成的『科學的文化』，（西洋）。中國文化只形成其為平原的文化，如

Hegel說明地形之第二個因素似的，即『局限於株守在牠自己的內部，與海的原理沒有交涉，至少是在他們完成他們的特有的原理之後，沒曾與海之原理有過交涉。並且假使牠們也曾與海之原理有過這樣的交涉，那這種原理還不能做這些國家的文化與教育的因素，只有這樣在他們自己被人訪問，被人探求的場合，對於他們纔能有一種更進步的歷史的關聯。這個中庸的原理是亞細亞的特徵，晝和夜的對立，或則用地理學上的話來表示，即峽谷平原與山脈地帶的對立，做成了亞細亞之歷史的定性』。（頁321）這一段話很可以說明中國文化為什麼就只是哲學的文化。因為哲學的文化，原來只是中庸的文化，晝和夜，峽谷平原和山脈對立之辯證法的文化，至於海，『如中國，雖然他們自己也接連海岸，然而從他們的壯麗的建築，卻缺乏海之超越大地的限制性的超越精神。在他們看來，海只是陸地之中斷，所謂天限之也，他們對於這個大地，沒有什麼積極的關係』；（頁262）甚至於海禁大開以後，還有對於海的文化深閉固拒的，然而在歐洲則大不然了。歐洲文化即以這地形之第三個因素——海——為其根本原理，海引起的活動為一個完全特有的科學活動，海形成了一個完全獨特的文化精神，因為在歐羅巴沒有像那樣一個固定的高原的核心；這種核心在歐羅巴是屬於次要的東西。就是平原的原理也要向後退；歐洲沒有高原與峽谷平原那樣地對立，而只有海為比陸地更為重要的交通的孔道；地中海，黑海，波羅的海，北海，英吉利海，在這些水路交通的時代，地形上再也沒有比歐洲更佔有各洲最適中的位置了。（參看人生地理學原理第二冊頁18）如Hegel所說『牠與海的關係，簡直非常重要；這是歐亞兩洲之間一個永久的區別。歐羅巴的國家只有在牠與海發生關係的時候，纔能成為眞實的歐羅巴的國家。亞細亞的生活所缺乏的對於

全部特有性的超越，即對於自己之生活的超越即在海，個別的人身之自由的原理，因此就變成了歐羅巴的國家生活」。（頁325）因爲歐洲每國幾乎都有自己的海岸線，所以歐洲的文化就是對於海洋的關係所生的文化，地球上天南地北的人都能使之通航無礙，因而工業發達，商業廣布於地球各部，從壞的方面說，可引起帝國主義對殖民地之侵略，而從好的方面說，亦發生了所謂科學的文化，以代替宗教的與哲學的文化。

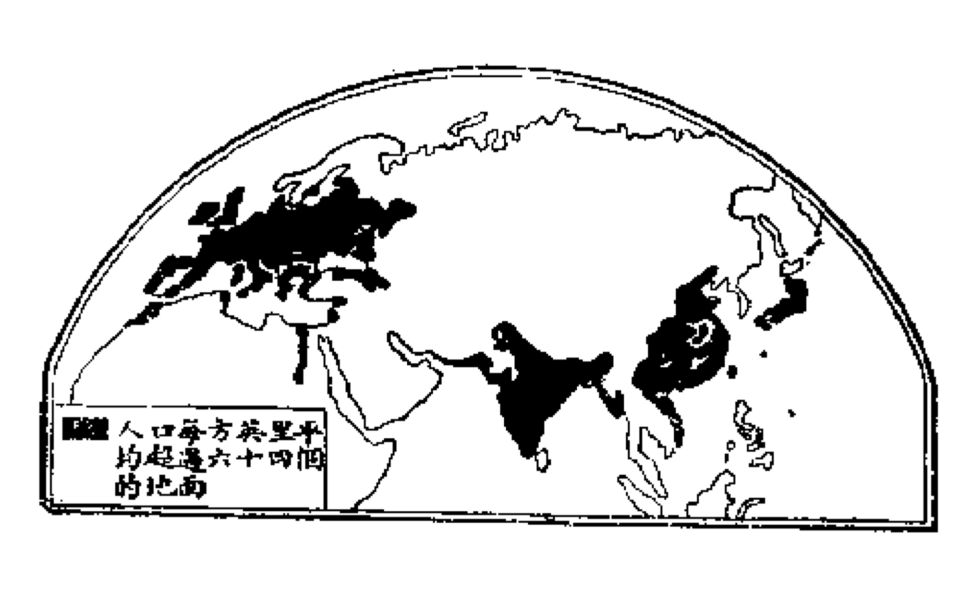
由上文化之地理的基礎，約言之，即就地形三個基本來區別：

（一）高地發生宗教的文化——以印度爲代表

（二）平原發生哲學的文化——以中國爲代表

（三）海洋發生科學的文化——以歐洲爲代表

最可注意的就是代表這地形上之三個因素的印度，中國，歐洲，都正是舊世界上人口最多之三個區域；由此三個區域發育之三種不同的文化，每一種都影響了世界人口的四分之一，在非耳格林所著「史地關係新編」中第十四章載有一圖，題爲「舊世界中三片人口衆多的地面」試列之於左：（滕柱譯頁207）



由上圖可見即專說人口的密度來說，也應該拿印度，中國，與西歐來代

表文化之地理的分布了。若以文化發展之時間順序言之，則印度之宗教文化起於紀元前三〇〇〇年至三二七年，爲文化史之第一時代；中國之哲學的文化，若從春秋戰國起始，即自紀元前七七〇年至一六六〇年明亡，可算文化史之第二時代；西歐之科學的文化，嚴格來說，應從中世紀文藝復興宗教改革以後起始，以至現代，纔有很神速的進步，這可算爲文化史之第三時代。若再從文化發展之地位言之，印度文化發育於北緯三十度之南，地近熱帶，而世界上重要宗教如「猶太教和基督教都是發祥於乾旱的地方」；（人生地理學原理第一册頁 18–19）回教也不是例外。中國文化發育於北緯四十度之南，與希臘同一緯度，中國文化偏重精神方面的哲學和希臘之哲學思想很多巧合的事實，見鄭壽麟：「古代中國與希臘哲學對照略表」，即「中西文化之關係」之第六章。由上可見各種文化之本質與進展，是和氣候變遷有很大的關係了。不過以上所述文化地理的研究，是專就舊世界說的，因爲舊世界在本質上是我們的觀察對象，即世界文化歷史的舞台，而就舊世界中 Hegel 似乎有意列入阿非利加，以代表高地的原理，因而形成了他所謂三大洲「精神的性格」的學說，但依我意思，則阿非利加地當熱帶，不成爲我們討論的問題，是應該除外的。至於新世界之阿美利加與澳大利亞，則因其爲歐洲人所發見的原故，至今尚無何等獨立的文化，即就美洲文化來說，雖正在努力於創造和建設新世界的文化，也還不會脫出西歐科學的文化之範圍，所以這裏也就表過不提了。

二

現在有一個很急迫的問題，爲一般學者所要討論的，就是所謂東西文化問題。不過所謂東西文化之分派，實有好幾種的解釋，有的主張以歐羅西亞大陸中之一凸地曰「桌地」(Table Land) 分人類之分布移動爲二大系統，一爲南道文明，一爲北道文化，『中國本部，日本，印度支那，馬來諸國，俾路芝，印度，阿富汗，尼斯坦，俾爾齊斯坦，波斯，土爾其，埃及等爲南道文明之要路；蒙古，滿洲，西比利亞，俄羅斯，德意志，荷蘭，比利時，丹麥，士坎的拿威亞，英吉利，法蘭西，瑞典，西班牙，葡萄牙，意大利，奧士大利亞，巴爾幹半島等爲北道文明之要路；南道文明爲東洋文明，北道文明爲西洋文明』。(李大釗：東西文明根本之異點)，有的以爲只有『中國文化，可算是東方文化的代表，所謂西方，卻是廣義的，不特歐洲諸國，即印度，波斯，埃及等亦屬在裏頭』。(鄭壽麟，中西文化的關係導言) 有的則以歐亞兩洲文化來分別東西文化，前者爲中國文化印度文化之兩大支，後者爲西洋文化(梁漱冥：東西文化及其哲學，緒論) 有的則又於亞洲之中將全土劃分爲兩半，以中國之長城爲界線，『在長城之北者，爲阿提拉(Attila)，帖木兒，成吉思汗所生之亞洲，在長城之南者，則爲耶穌基督，釋迦我佛，孔子所生之亞洲』；所謂東方文化，即專指亞洲文明最高成績，最美之長城以南而言。(白璧德 Babbitt 論歐亞兩洲文化) 由上對於東西文化解釋之分歧，即可見在未解決這個問題之先，對於什麼是東方，什麼是西方，應該定出一個標準纔好。依我意思，爲說明便利起見，似可採用普通的解釋，即以中國，印度，代表東方文化，歐西代表西方文化；不過泛言東方文化，有的專以中國文化爲主，有的則兼論印度文化，都可言之成理；只有將中國文化與印度文化混在一起，以與西歐文化作比較的看法，不能不認爲是根本錯了。

固然講到世界文化，似不應專指以上三者，人類學家歷史學家考古學家均認世界文化發源地有五：一印度，二埃及，三美索不達米亞，四中國，五中亞美利加（墨西哥與秘魯），但據陳嘉喜先生在「東方文化與吾人之大任」一文中（東西文化批評下頁30-31東方文庫第三十一種本）說「除中美文化一系不久中絕，與世界文化無甚影響無取論列外，餘如埃及文化，美索不達米亞文化，實爲產生希臘文化之源泉，而今日歐洲各國之文化，又實混合希臘文化與希伯來（猶太）文化而鑄成者」；所以歸根及底，仍只有印度中國西洋成爲世界文化之三元。又如 Spengler 在所著「西歐的沒落」第二卷中，曾舉出九個高等文化，即爲（1）埃及文化；（2）巴比侖文化；（3）印度文化；（4）中國文化；（5）希臘羅馬文化；（6）亞拉伯文化；（7）墨西哥文化；（8）西歐文化；（或浮士德文化）（9）俄羅斯文化。但據實來說，依同樣理由，埃及文化，巴比侖文化（美索不達米亞文化）與希臘羅馬文化，同爲西歐文化之源泉，而俄羅斯文化則爲西歐文化之派生，墨西哥文化不要說了，就是亞拉伯的宗教文化，也可以包括於幾同緯度之印度的文化中講，所以歸根及底，又只有印度，中國，西歐成爲世界文化之三元了。而且就舊世界中三片人口衆多的地面來說，也只有中國，印度和西歐；即就文化的地理上分佈言之，世界上沒有一個民族無文化，乃至生活程度極低的民族如愛斯基摩人，美洲印第安人，亦有文化；Orinoco的印第安人可以不穿衣服，但是若是身上不畫花紋，遇見客人就以爲羞，這就是他們的文化；不過就那代表高等文化之類型的來說，卻只有中國，印度和西歐。而且這三種高等文化，實爲比較獨立之各別的文化，三種不同之對等並稱的文化。固然在文化之史的發展上，也可以如常乃悳在「東方文明與西方文明」一文中，抨擊東方文化

似的，謂『中國雖有文明，已屬過去』；但就文化之類型言之，則中國文化，印度文化，西歐文化，換言之卽東西文化，實應立於對等的地位，而各自代表其文化之真正價值的。

我們再考察：下晚近文化人類學者對於文化發展之研究，顯然是有兩派，一派如摩根 (Lewis H. Morgan)泰勒 (E. B. Tylor) 等研究文化的歷程而注意其獨立發展的事實，這是所謂古典進化論派；一派則繼承德國地理學家如 Humboldt, Ritter, Ratzel 等對於文化分播說 (diffusion theory) 的見解，而主張文化變遷的最主要之支配者，可以用『分播』或各民族歷史上之接觸來說明，如美國 Boas, Wissler, Kroeber, R. H. Lowie, Goldenweiser 等，這是所謂『批評派』。（參看 Barnes 新史學與社會科學頁268–271, 279–281，黃凌霜社會進化頁 65–76）拿這兩派說法引申來說明東西文化，究竟是那一說更接近真理呢？依進化論派則中國，印度，西歐之文化的歷程，應該都是內在生長的現象，是各自獨立發展的，在發展中雖有採借或分播，但都只是適然的特性，是無足重輕的。反之依批評派則中國，印度，西洋之文化的歷程，其散布與匯合，於產生文化之類同很關重要，所以文化變遷並不依據什麼內在的原則，而應該以『採借』『分播』或『民族接觸』的概念，來研究這些文化之聯合，互結與類化。但是由我們看來，這兩派說法都是對的，卻都只看得一面的真理。何則？就事實來說，各地文化有獨立發展的現象，同時也有採借與分播的現象，一個久在西歐生活的人，當他船經蘇彝士運河過紅海，一到印度，便覺得『恍然如入了別一種世界』；這是一種事實，證明文化的產生，是獨立發展而不互相了解的。但如歷史上希臘文化之採自埃及，羅馬文化之採自希臘，日本文化之採自中國及西歐，這也是一種事實，

證明文化的發展是由於採借或分播的。因爲文化原有獨立發展與分播之兩種現象，所以東西文化纔能互相接觸，互相影響，而仍不失其爲獨立自存之文化的價值。卽就一向關閉自守的中國而論，應該只有獨立發展而無所謂分播了，然而在文化交通史裏面，卻找出不少同其他文化錯綜糅雜的痕蹟，屬於物質方面，如在紀元前二世紀從希臘屬地亞洲西部得着葡萄與西瓜，西歐所得於中國者則有絲，柑，中國去的藥材，還有就是第七世紀亞拉伯商人傳到西方如紙，指南針，火藥之類（參看鄭壽麟：中西文化之關係頁31—37）屬於精神的更說不盡了。（同上頁37—45）所以向達在『中外交通小史』（萬有文庫本頁2）的『緒論』中說得最好：

『中國的文化並不是孤立的，不僅各時代環繞中國的其他民族想同中國交往，就是中國自己也不絕地有人抱着玄奘法師「發憤忘食，履險若夷，輕萬死以涉葱河，重一言而之柰苑」的精神，去深入他國。魏晉以後，印度的佛教東來中土，始則尚有主客之分，終則竟成連雞之勢，佛教思想竟侵入中國的各方面，而不能辨別。隋唐以後，中國的文化又渡海東去，傳入日本，大化維新，於是日本的一切無不模做唐風。至於六朝，以及遼金元時代，北方民族同化於中國，於是中國民族中又驟然添了不少他民族的成分在內。元明以後，中國同西洋又相接觸，卒之有今日之局。凡此皆可以見中國文化實無時無刻不與他民族發生關係』。

這就是中國文化之分播說的解釋了。但是中國文化有牠的分播與民族接觸之一方面，同時也有牠的獨立發展不受外來影響之另一方面，這就是中國之哲學的文化，卽中國文化之所以爲中國文化的地方。再明白說吧！每一種類型的文化，都是有體有用的，如以哲學的文化，爲中國文化的本體，則印度文化之東來，與中國吸收印度

文化，使宗教文化與哲學的文化匯合，造成宗教的哲學時代，這是一種作用；而明清之際，西洋教士相繼東來，所傳入的科學知識，與晚近傳入更進步的科學，與中國哲學的文化匯合，造成中國哲學史之「科學的哲學」時代，這是又一作用。可見卽就中國文化來做例證，文化之作用方面雖跟着他民族之文化分播而變遷，但是文化之本體方面，卻是不變的。譬如中國文化仍是中國文化，這是不變的。

卽因文化本體是不變的，所以那代表哲學文化的中國人，一與代表科學文化的西洋人接觸，便在思想上行爲上顯出種種的不同，而且處處顯出我們文化落後的現象，如一般人都曾知道的中西文化的根本異點：就是一個是非科學的文化，一個是科學的文化；一個還是惡衣惡食，知足不辱的人生態度，一個則用機械和科學去戰勝自然。胡適之先生漫遊感想中談到東西文化的界線，（文存三集第一册頁52）很有趣地說：他到了哈爾濱，看了道裏與道外的區別，纔知道「東西洋文明的界線只是人力車文明與摩托車文明的界線，人力車代表的文明就是那用人作牛馬的文明，摩托車代表的文明就是用人的心思才智制作出機械來代替的文明」；這的確是他的一大發現。中國文化無論從何點看去，都只是代表哲學的文化，而哲學的文化，在文化發展之歷史階段上，無論從何事實證明，也都只是代表文化史之第二階段，而非文化史之第三階段，——科學文化的階段。這就是說，中國文化從文化類型學上說，實代表一種特有之獨立文化，而從文化分期之原理上說，則吾國固有文化，實乃一種落後的文化，卽文化之「時代錯誤」。不但中國如此，印度之宗教的文化，其歷史階段相形之下，更爲落後。所以平心而論，東方化之與西方化，實在不能相提並論，如常乃悳先生所謂：是一古一今的；是一前一後的；一是未進的一是既

進的，照我們文化分期所列宗教哲學科學之三個蟬聯的時代來看，確是如此，而且沒的法子否認。然則我們對於這前階段的古文化，究竟應取怎樣的態度呢？這當然就是我們今後所要提出討論的問題了。

在還沒有答覆以前，我應該慢慢引起人們對於中國，印度，西歐的各文化，作深一層之科學的研究。不過我可預先申明幾句，即依我意思，則各種文化從其獨立的觀點來看，都是獨立的；從其互相關係的痕迹來看，都是不獨立而互相影響的。每種文化究竟能接受其他文化至某一程度，這是要受質和量的定律的限制，但是每種文化要想從根本上消滅他種文化，則簡直是不可能的事。而且每種文化均各自有其獨特之文化價值，因而各自佔有獨特之歷史時代，我們不要把宗教，哲學，這些前階段的文化估價得太低了；在宗教，哲學之文化的發展中，那個非宗教，非哲學之「科學的文化」是絕對地必要的，只要宗教，哲學的文化，要保持其爲宗教，哲學的文化的話。然而宗教，哲學卽因其自身徹底了的原故，而吸收科學文化，移爲自身之反對物，這正是辯證法所謂『一切有限的東西，正是自己揚棄自己的東西』，然而並不是什麼消滅！沒有一種文化的類型，而可以消滅下去的。所以宗教的文化依辯證法的發展，可以從宗教的宗教進至科學的宗教；哲學的文化，依辯證法的發展，也可以從哲學的哲學，進至科學的哲學。然而文化之史的發展路徑，並不是到此而止的，只要宗教，哲學，能固執地保持着獨立的悟性規定，牠就自然而然地會有辯證法之內在的超越作用，從科學的宗教科學的哲學再進而爲藝術的宗教，藝術的哲學的。只有藝術時代，纔能使宗教，哲學，科學融合爲一，這就是文化之理想境，然而要到達這文化之理想境，實在談何容易；我們要一方面不自毀本國之固有文化，一方面大着心胸去接受本時代的文化，這眞是談何容易；然而我們除

卻這一條路以外，便「此路不通」了。

三

上面所述世界文化之三元論，實在不能算做什麼新鮮的發明，Max Scheler 在所著書中，已經提出人類知識之三基型，這三基型之地理上的根據，卽完全和我們的說法相當。（參看關榮吉，文化社會學頁10）卽是：

（一）實用的知識……西歐之征服自然的知識，

（二）教養的知識或本質的知識……中國及希臘支配階級的知識，

（三）解脫的知識……印度佛教的知識。

梁漱溟先生在答「如何是東方化如何是西方化」的時候，也從「人生的三條路上，說出三種文化對於生活解決問題方法之不同，這就是：（東西文化及其哲學頁24，53-55）

（一）西洋文化是以意欲向前要求為其根本精神的；

（二）中國文化是以意欲自為調和持中為其根本精神的；

（三）印度文化是以意欲反身向後要求為其根本精神的。

實際則這裏所謂文化的三條路，卽是 Max Scheler 之所謂知識的三基型。以意欲反身向後要求的印度文化，卽是解脫的知識，也就是我所謂「宗教的文化」；以意欲自為調和持中的中國文化，卽是教養的知識，也就

是我所謂『哲學的文化』；以意欲向前要求的西洋化即是實用的征服自然的知識，也就是我所謂『科學的文化』。所以梁先生所謂三條路，他把三條路做了西洋印度中國的三代表，實在是很有理由。固然從一方面說，因爲人們生理的構造既然相同，便其根本精神，也不能有極大的差異，只要是人，便都不能不走生命本來的路上，所以西洋也好，中國也好，印度也好，都只有一條路，——以人類生命之創造活動而自爲調和爲其根本精神的——纔是歷史進化的坦坦大路，但從另一方面看去，在生命發展之進程中，與其說單是直線的發展，毋甯說也是螺旋體系的發展，所以反身向後要求之宗教的文化，也有牠的位置，也有牠的文化價值，不過在印度不一定要用佛教做代表能了。

現在請先述印度文化，印度文化就是所謂『宗教的文化』，以 Max Scheler 的用語表之，就是代表『解脫的知識』的，固然這種知識出於有限者——人類——爲超越自己而憧憬更偉大之無限者的天性，所以世界民族沒有一個沒有宗教，不過雖任何國民均多少有其宗教的發達，然因國民賦性與歷史境遇的不同，有的長於哲學，有的長於藝術，有的以科學工業爲主，同樣地也有偏於宗教發達方面之民族。全世界中偏於宗教的國民，應首推印度與猶太，但姉崎正治在『印度宗教史』（緒論）中告訴我們：

『此二國民的歷史，差不多都是宗教的歷史，其社會的政治的活動，皆出於宗教，幾乎沒有一種不和宗教發生密接關係的。猶太人的宗教，從自然崇拜進而爲國民的最上神之信仰，發展爲律法的宗教，又因正義觀念與不安悲慘的境遇，其間遂創出了基督教主的大宗教。其宗教史實有無窮趣味，即在今日此宗教之猶太國民，

分散各處，仍可以其律法的宗教而結合。猶太的宗教史，好比亭亭衛雲之巨柏，大幹茂葉，足使其他草木仰瞻其風，但是拿來和印度的宗教史一比，則對此閃族宗教（Semitic）之平沙渺漠之原住地，縱然崇高偉大，而不能無單調冷索之感。反之印度雅利安的宗教史，其國有高山峻嶺，有長江大河，草木花卉鬱蒼蓁蓁，奇獸怪禽馳驅飛翔其間，大有使人如在山陰道上，有耳目不暇應接之勢」。（頁 1–2）

而且閃族的宗教，其宗教思想實近於實際的，缺乏雅利安族宗教的想像與哲理，他們只知充實人生日常之必需，以自己之宗教為本位，排斥其他一切之宗教，反之雅利安族之宗教，則如宗教史家所稱於神話縹緲之詩想中，加入沈幽之哲理，而印度宗教則尤為保存雅利安民族最古原始的信仰，印度的文化亦較其他雅利安族的文化為古。據一般學者所見，以為印度言語的研究為言語學的基本，（歐洲各國民之言語與印度波斯二國民之言語，在言語系統上為同一者。）同樣印度宗教的研究，也可以將御以基督教為唯一宗教的偏見，而更深博地引起對於一般宗教研究的興味。這就是說，由比較言語學的結果，發明了印度人與波斯人即伊蘭民族的親緣，（同一之雅利安人，一去印度，一入波斯。）更發明了印度，日耳曼民族之親緣，同樣地也可以看出他們原始宗教狀態之互相髣髴，尤其是希臘羅馬的神話，和古代德意志民族民間之崇拜，一一均可明其為從太古印度，日耳曼時代發生，所以印度宗教的研究差不多可以說就是雅利安族宗教研究的中心了。」（印度宗教史頁 4）不但如此，再就印度宗教的影響來說：「印度宗教所及外國的影響，亦甚廣大，如希臘後期的哲學即新柏拉圖學派，即深受印度宗教的感化；如分出論，輪迴論都是從印度思想脫胎出來的。初期的基督教，也不能出其範圍，耶穌之厭世的觀念，約翰之出世間的苦行，都可看出印度的形跡，羅馬正

教的儀式，例如數珠，剃髮，終不能求其源泉於印度之外』。（同上頁 4-5）因爲印度之宗教的文化，有如此之史的特質，所以研究宗教也應該以印度的宗教史爲中心。印度的宗教史，上下三千餘年，廣袤數萬里，其中宗教的形式無一不具，宗教之說法無一不有，如姉崎正治所說似的：（頁 2-3）

『印度的宗教史，較之因印度國土暖熱所產之豐穰動植物，尤爲豐富。因爲印度雅利安民族的性質，原爲宗教的，對任何事均有趨於極端之勢，順應其宗教史上之境遇而各走極端。因此所以最重教權的印度人，在宗教方面反而有無窮之變化，他們一方面有最極端之禁欲苦行，一方面又有肉欲之放縱；最尊重師主的他們，一方面又獎勵唯我獨尊的思想。一方面在內養成婆羅門之偉大思想系統，在外有佛法之慈光普照，而一方面則又有偶像廢物之崇拜，與沈溺於禁厭咒咀之迷信而不知所由。印度的宗教，可以說是宗教一切種類形式之最完全的陳列所，有偉大的，有卑下的，有健全的，有病態的，應有儘有，任何的信仰，任何的儀式，差不多都可在其中發見出來。印度宗教的研究，可算得就是一切宗教研究的端緒概論，同時又可說就是牠的最後歸宿』。

由上一段話，不是已可充分看出印度文化就是『宗教的文化』，而宗教的文化，實可以印度的文化爲代表嗎？但話雖如此，我們要問印度文化既然就是『宗教的文化』，那末爲什麼又有所謂『哲學的文化』呢？現在各大學中，哲學系均設立『印度哲學』一科，而如有名學者高楠順次郎，木村泰賢共著的『印度哲學宗教史』（總敍第三節頁 37-38）又告訴我們：

『印度爲世界無比的宗教國，同時又是很少有的哲學國，在那裏發生的宗教與哲學，其種類之豐富繁多，

真可驚人！我們通觀其全部歷史，在其中看見世界一切宗教的模型，同時又看出由希臘以至近世西洋哲學之重要思想。而尤其可誇的，就是在印度，宗教與哲學自始即保持其一體不離的關係而發展；即在印度，宗教要有其自身之合理的基礎，因之便發生哲學；哲學恰似給信仰以指南似的，因之而宗教更形成種種而發達起來，兩者遂成爲密切不離的關係。……所以當考究印度思想時，差不多不能將他宗教與哲學兩者作嚴格之區別的』。

由上所述，好像印度文化就是『宗教的文化』，同時也是『哲學的文化』了，其實大謬不然。梁漱溟先生『印度哲學概論』第四章論及『印度各家與宗教』很明白說出：『印度無一個一個之哲學者，而但有一宗一宗之宗教，所謂印度哲學者，皆於其宗教求之，此人之常言也』；（頁42）印土各宗除順世外道非毀吠陀爲宗教之一反動外，其餘吠陀所傳之種種宗計，即所稱爲『六派哲學』，其實都只好稱爲『六宗的宗教』，即佛法亦不能算得例外。現在試將六派哲學和吠陀的關係，依木村泰賢所說，列之如下：

（a）基於吠陀聖典以組織其教義的正統派：

（1）彌曼差派……………組織者闍彌尼，

（2）吠檀多派……………婆陀羅衍，

（b）其認吠陀的權證，但不是直接繼承吠陀之思想的：

（3）僧佉派（數論派）……………劫比羅仙人，

（4）瑜伽派……………鉢顛闍梨，

（5）吠世史迦派（勝論派）……………迦那陀

（6）尼耶也派（正理派）……………喬答摩。

這六派本教義的性質而爲教系的組合，有的直接繼承從前的婆羅門主義，有的加以改造，有的要全然獨立；但無論有種種方面的不同，都是從印度宗教古籍——四吠陀典——生出來的，所以都只是宗教，不是哲學。甚至數論派中有所謂『無神數論』，雖不信有創造主宰的大神，然仍信三世輪迴等說，仍以修行出世爲教旨；可見印度各宗原出宗教，而且均爲眞出世教。他們根本反對世間生活，而求所謂『斷滅』，自六大宗派以至各種宗計，都是如此。然而梁漱冥先生猶曲爲之解，以爲『印土宗教，其對於世間既爲出離，其所歸將胡在？乃在哲學辯證所得之宇宙本體。如吠檀多則歸於梵，數論則歸於自性神我之類，即彼土盛道之還滅論是也，故印土宗教可以謂之哲學的宗教，以其宗教建於哲學故。』（見印度哲學概論頁85）其實這也是完全倒說了。印度的宗教，從宗教的方面說，只是『宗教的宗教』，是眞正代表文化類型之原始的宗教信仰的；但就哲學的方面說，也只是『宗教的哲學』，而非所謂『哲學的宗教』。在印度教之第二時期，如喬陀婆陀（Gaudapoda）著曇陀括耶頸，顯明地主張一種一元論的觀念論，以爲『我神由自己幻力表現自己』，這或者可以代表宗教史之第二時期即所謂『哲學的宗教』；若就全部印度的宗教史來說，則此種籠統名詞，實在安不上去，而且剛剛相反。梁氏在『印度哲學概論』第五章論及『印度各宗與哲學』中，不是已明明告訴我們印度哲學也只是宗教的哲學嗎？

「所謂宗教的哲學者，謂其哲學自宗教出，茲設為二條言之：一、方法之出自宗教者，二、問題之出自宗教者。印土宗教恆有一種出世間之修養，於他方爲特出，於本土爲通行者，所謂瑜伽卽禪定者是也。此純爲宗教所有事，而其哲學思想恆得之於此（中略）。……印土哲學思想與其禪定互爲因果。初由如是思想故修禪定。後則思想乃從禪定中得，更後則思想高下視乎禪定，禪定高下視乎思想，故曰其哲學自宗教出，而此所從出之塗術所謂禪定者，卽其特闢之方法也。……

印土諸宗如前所說，悉屬宗教，卽無一不以出世間的修養爲事。由是其思想上之問題無不應此種要求而來，則雖舉謂之自宗教出亦無不可。然爲一般哲學所有之問題綦多。其的出於宗教者，卽關於修行解脫之問題。……又宗教欲示人以宇宙最後歸宿，則勢必說宇宙當初緣起，印土各宗對此問題，咸各有說，而通常哲學例不究問及此也。……對於知識之討究，印土亦頗有之，然亦被宗教之形色，如聖教量之類是。……又印土極著意討論有我無我問題，此亦從宗教上來，蓋不安之情感輒引起此疑，而若不得所歸，無以自慰者，宗教以情感之安慰爲事，故各宗於此亦咸各有說」。（頁54-63）

又說：

「佛法之爲物，若以爲哲學而研究之，實失其本意，其本意初不以哲學爲事，抑實歸在哲學之亡。卽所謂匪言可表，所謂出世間。申言之，哲學之所事在知，佛法之所事在亡知，禪家所謂這張嘴只掛在壁上；又云舉念則天地懸殊，況動這兩片唇皮；此不獨不立語言文字之宗門爲然，卽經教亦爾。……哲學之本性爲從無可知中向

知之方面開展，而由上觀察佛法雖亦從亡知處（禪）不妨予人以知，而所事實在亡知而不在知，故佛之哲學殊未為盡哲學之性。……蓋佛本不以哲學為事也。即今之所謂佛之哲學者，亦第為吾人從流傳下來佛的宗教教訓搜得，在佛初無是物，其為哲理抑非哲理亦非可定」。（頁 63—64）

這一段很透澈的話，使我們越發知道印土各宗和佛法，都只是宗教，而非哲學，即就哲學而論，也只有「宗教的哲學」，而非「哲學的哲學」，那末我們還能說印度的文化不是宗教的文化？還能說「印度為世界無比的宗教國同時又是很少有的哲學國」嗎？知道印度文化不是以哲學為指針，而以宗教為歸宿，然後纔好來談印度文化的歷史，然後纔好明瞭印度文化和中國文化西洋文化的異點所在，而不至於抱籠統的主張了。原來印度文化的特色，即在於所謂「解脫的知識」，不過這個解脫的知識實具深淺二義，淺言之則如苦行外道的出世主義，簡直和尋死一般，小乘涅槃經列舉六種外道：

一、自餓外道，此類外道修行，不羨飲食，長忍饑虛，執此苦行，以為得果之因。

二、投淵外道，此類外道，寒入深淵，忍受凍苦，執此苦行，以為得果之因。

三、赴火外道，此類外道，常熱炙身，乃薰鼻等，甘受熱惱，執此苦行，以為得果之因。

四、自坐外道，此類外道修行，常自裸行，不拘寒暑，露地而坐，執此苦行，以為得果之因。

五、寂默外道，此類外道修行，以屍林塚間為住處，寂默不語，執此苦行，以為得果之因。

六、牛狗外道，此類外道修行，自謂前世從牛狗中來，即持牛狗戒，齕草噉汚，唯望生天，執此苦行，以為得果之因。

但這些外道和印度古時所謂勒安婆弟子，尼乾子，若提子之流，他們所做那出世的生活，實還不足拿來代表印度之宗教的文化，如果這也可以代表印度文化，那末印度早就該沒有人種了，早就該沒有文化之可言了。但我們現見印度人還在那裏生活着，可見代表印度人『解脫的知識』的，並不是如此；所謂『解脫的知識』即『出世主義』，必定有更高深的意義。他們的厭生活求出世，其實正是最深奧地要求眞生命，即一個不死之生命；宗教的文化不是教人尋死，是教人抱着超越的希望以自求安慰，可往下生活。宗教的「沒我」，不是一定要斷滅個體，乃在融化個人於圓滿的無限裏，去實現大我，所以眞正達到宗教的出世經驗的人，對於現有世界，即使他情感不安甯的現有世界，雖力求超離，而對於現有世界以外的世界，即使他情感得着安慰的超越世界，則爲獲此成果，雖灑許多犧牲之血而不辭。他們要求解脫，因爲這個現有世界實在太苦太苦了，小乘佛本行集經敍佛爲什麼出家？爲什麼得道？很可看出宗教之眞必要，即是從這種悲懷慘切的『解脫的知識』中來的。

我們現在試敍述一下佛法的『大解脫』，『大解脫』和一般外道妄求解脫不同，其最深的意義，乃認這個宇宙即是自性涅槃本來解脫的。因爲有解脫即有不解脫，所以解脫就是不解脫，而不解脫亦得解脫。華嚴經說得好：『生死及涅槃，是二悉虛妄，愚智亦如是，是二皆非眞』；如果人們能通達這個究竟了義，就知道宇宙萬物都是如幻如夢，乃至涅槃亦如幻如夢，那末何必捨卻這解脫的更妄求個解脫呢？若因妄求解脫的緣故，乃至如一般外道欲毀棄宇宙乃至斷滅人生，那都只算得愚癡顚倒，對這甚深極重的解脫，只好算做一個邪見罷了。佛法之所謂解脫妙處即存於解脫不解脫，亦無所解脫。這就是解脫。而這種解脫，一言來說盡，就是『空觀』。祇要看破了無所

有不可得的本性，就自然而然地「大地山河全露法王身」，就自然而然地不超過一切，而已超出一切物了。但什麼是空觀呢？我在「一個唯情論者的宇宙觀及人生觀」中，對此曾做過一番解釋：

「空觀論者以為宇宙當下寂無，是無所有不可得的。他說宇宙萬物都是以「有」為生，而有生於無，雖現在宛然有，而常畢竟無；這個「無」是無始終的，無生滅的，是不墮在見解計較中的；把他和有相比，不可說是有不是有，也不可說是無不是無，然又無障無礙，渾然和萬物同一體，即此一切萬物都是「無」了，「無」在萬物中挺然露現了。但這個「無」，是不可說不可說的，得「無所得」，如何可說？超尋思境，如何可說？若可說的都是戲論，只要人們親切分明，能夠超出一切，就當體即是虛無本相，乃至一微塵都是虛無本相，於是所有山河大地就立時給他打碎了，都沈下寂無了。他論宇宙現象，以為都不是外邊有的東西，祇當自家妄心起的時候，纔劃劃許多物來，其實物本無物，如妄心滅時就物實亦不可得，更沒有什麼大小遠近，以及動靜狀態可見了。這麼一說，可見物的觀念是從杜撰來的，不但沒有物這個東西，即物的觀念（心）尚且沒有。而且就物論物，也可見得物是沒有自己體性的；因為物的存在，完全屬於因緣，因因緣而有的物，實即不是物。如水，我們知道是輕養二氣和合而成；即知輕養二氣和合為因，冷縮為緣，而後為水；如是即知輕養二氣和合之前，並沒有水，如其先有，則不待因緣，已先見水；如其先無，則雖假借輕養和合之因，冷縮之緣，亦不得水，而見因緣和合生水者，實即無水。如是一一推求，可見一切事物無一不從因緣生，即無一可說是實有，所以物不是物；我們看見一個東西，等於不看一個東西，說一句話，等於不說一句話，這纔是真正的覺悟，真正的解脫。因為沒有一個東西，可說是自己如此，所以都

無自性，換句話說，自性本無，就是無所有不可得的「無」。這麼一來，可見「物」這個東西，即因無常所以無，由「無」所以物物全真，物物都是無所有不可得的，懂得這沒自性意，則這觀前的一切物——就是本來寂靜，自性涅槃的「無」了。就無生無滅，無所從來也沒有去處去了。也是生而不生了。不但如此，這個「生」亦了不可得；若謂「生」是有生，就要問這「生」是未生而生？或已生而生。未生沒有體，決不能生，已生就已生了，那裏更生起？就是離卻已生未生，拿生時來說，生時候忽滅盡，總沒有生性可得。可見這個茫茫宇宙，成也何曾成，壞也何曾壞，而眼見的生生滅滅，有有無無，都祇是癡人妄自計度，若由明眼人看來，這個東西本來如此，動也不一動，（物性空故不動，非以各性住爲不動）；沒有一個東西不是空寂，沒有一個東西不是凝然常住，這就是沒有一個東西不是大解脫了」。

由上所述，雖只算得佛法中一宗派即空宗的道理，卻是宗教之第一義，實到此纔完全看得。小乘經中如佛本行集經敍說佛當初爲什麼出家？在他未出家前曾四次出遊，第一次於城北門眼見衆生生活的痛苦，第二次於城東門遇老人，第三次於城南門遇病人，第四次於城西門遇死人。這種生老病死的世界，使他感着生活的痛苦無常，那末唯一的歸向就是出世，纔得解脫。可是印土各宗關於修行解脫的教義很多，小乘佛法還和他們相接近，到了大乘佛法則完全另一種境界，如果我們承認宗教文化是解脫的知識，則在許多解脫的知識之中，以上所述，可算是最超絕於知識之宗教的第一義，因此印度文化也可說就是代表宗教文化之第一義了。

第九章　文化之地理上分布(下)

四

次述中國文化，中國文化就是「哲學的文化」，以 Max Scheler 的用語表之就是代表「教養的知識」或名「本質的知識」的。這種知識頂重要的是他那無處不適用的形而上學方法和宗教不同，把他和佛家比較一下，佛家有「止觀」方法，他的觀是不淨觀，（1）觀身不淨；（2）觀受是苦；（3）觀身無常；（4）觀法無我；這種方法所發生的特殊的宇宙觀，自以爲宇宙是罪惡充滿的，人是貪嗔癡的。反之中國文化的代表孔家，則從形而上學的觀點上，而認識「生命之美」，如（1）易言觀其所感而天地萬物之情可見，即是觀受是樂；（2）觀其所恆而天地萬物之情可見，即觀生命永久流行，——觀身有常；（3）觀其所聚，而天地萬物之情之可見，即觀法實有；而觀卦言觀，有光明燦爛之意；易繫告訴我們「知變化之道者，其知神之所爲乎」；觀成象於天，成形於地，便是神之所爲，這不是明明白白的觀身是淨嗎？由此我們便可知道宗教和哲學的方法截然不同，一個淨觀一個不淨觀，不淨觀所以以夢幻譬宇宙人生之妄，而主張「還滅」，主張「解脫的知識」；淨觀所以尊重生命的眞理，以爲人生値得生存，因而主張「教養的知識」，這種對於有情世界的欣求，可以說就是中國文化的特徵。

固然說到中國文化，也不是沒有宗教，不過這種宗教乃是『哲學的宗教』，和一切虛無寂滅茫茫冥冥空論者不同。他的宗教並不是超出我們有情中的現象世界，即此有情中的現象世界便是。所以嚴格來說，不是宗教，而爲哲學。我在所著『周易哲學』中原有『泛神的宗教』一章，現在只略加以討論。易經論神的話很多，如說卦傳『神也者妙萬物而爲言也』，這就是說神雖無迹而不離乎物，即萬物之中而妙不可測者爲神，所以說『神妙萬物』。又繫辭說『神无方而易无體』，這就是說神便是在陰底又忽然在陽，在陽底又忽然在陰，而不可以形體拘，周流運動，不常在一處。又『知變化之道者，其知神之所爲乎』，這就是說：變化之間，神無不在。『又易无思也无爲也，寂然不動，感而遂通，非天下之至神，其孰能與於此』；又『惟神也故不疾而速，不行而至』；大概易經中的『神』字，都是完全講變化的。神只是不絕的生命，無間的運動，不盡的綿延，這當然和宗教的『神』不同。中庸更明白了，如說『至誠如神』，『鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰：神之格思，不可度思，矧可射思』？又論語八佾『祭如在，祭神如神在』；在這裏中庸言誠便是神，唯至誠纔有至神，朱子所謂：『天子祭天地，諸侯祭山川，大夫祭五祀，皆是自家精神，抵當他過，方能感召得他來』；可見「神」只是自己精神的產物，自家要有便有，自家要無便無。北溪陳氏云：『范氏謂有其誠則有其神，無其誠則無其神，此說得最好。誠只是眞實无妄，雖以理言，亦以心言；須是有此實理，然後致其誠敬，而副以實心，方有此神』。可見中國並不是沒有宗教，但只有這種以『自家精神』爲主的『哲學的宗教』，而眞正儀式的宗教，卻是沒有的。論語述而『子不語怪力亂神，』皇侃義疏引李充曰；『力不由理，斯怪力也；神不由正，

斯亂神也；怪力亂神，有興於邪，無益於教，故不可言也」，在中國文化內容，只有一家一家的哲學，而無一宗一宗的宗教。古代重祭祀而無宗教，如漢之佛教，唐之火教景教摩尼教回教，都是從外輸入的；南北朝時雖有道家一流，變哲學而為道教，設壇場，授符籙，營齋醮，但皆從模倣佛教來的，當然不足拿來代表中國文化；而中國文化之真價值，實在彼而不在此。羅素論中國歷史相傳的文化，最重大的特點有三，其二即為『以孔子之倫理為標準，而無宗教』；梁漱溟先生在『中國民族自救運動之最後覺悟』（頁60）中，也說及『替代一個大宗教而為中國社會文化中心的，是孔子之教化』。可見中國文化原來只是『教養的知識』，而無所謂真正的宗教，孔子不是宗教，也不待詳說而自明了。

然則中國文化有沒有科學呢？固然也有，不過這種科學乃是『哲學的科學』，和真正的科學還相差太遠。最可注意的，就是中國的科學思想乃存於哲學之中。張子高『科學發達略史』中附錄『科學在中國之過去與將來』，曾說：

『西洋哲學起於研究自然之現象，宇宙之構造，而兼及人事者也，吾國哲學家則偏乎人事方面，間或語及自然之現象，又大都設譬之詞，如「譬如北辰，居其所而衆星拱之」一語，初非討論天體運行，不過喻為政之道耳，故自然現象，罕有發生學術上問題者，夫其事既為學者所不注意，何由望其發皇耶』？（頁245）

西洋哲學不是真的哲學，乃『科學的哲學』，同樣中國科學也不是真的科學，乃『哲學的科學』。哲學的科學只能就自然現象而為設譬之詞，至於實際的研究，向來是很少注意的。所以一部奇異的哲學書，——易經——

雖高談其自然現象的觀察，卻是他所用以表示事物的名詞，如「陰」「陽」「乾」「坤」，都是抽象的意味，而非實物。梁漱溟（東西文化及其哲學頁 116）曾提出易經『不但陰陽乾坤只表示意味，就是具體的東西如「潛龍」「牝馬」之類，到他手裏也都成了抽象的意味，若呆板的認爲是一條龍一匹馬那就大大錯了』。還有中國的金木水火土五行，也都表示抽象的意味，和具體的物質絕不相同；因而由此發生的中國科學，當然不會是真的科學。在周秦諸子時代，學術分裂，如墨翟公輸班之流，據說曾實地應用了機械原理，可算是科學思想的黃金時代了，然而墨學終竟與中國文化的主潮不合，故只曇花一現，沒有多大影響。西漢魏晉時期，天文曆數二科學雖頗有發展，卻是一般學術界均在陰陽五行與災異術數說的支配之下；代表他們時代的，不是張衡的靈憲說，而爲董仲舒的春秋繁露與劉向的洪範傳。到了南北朝及唐時代，有許多仙藥家就是我國之點金術家了，但王璡在『中國之科學思想』一篇所述：（載科學通論頁 305-308）

『因有仙藥家草木之研究，如陶宏景蘇頌者，於是吾國之本草學以傳以盛；因有仙藥家金石之研究，如魏伯陽葛洪之徒，於是有鉛汞之學說。充鉛汞說之量，應足以發吾國化學之端，因其術與歐西中古之點金術，固極相類。若一細讀抱朴子，參同契，鍾呂傳道記諸書，則見仙藥家對於金石之實驗研究，實頗有所得』。……

那末在這個時代以後，應該有科學的產生了；卻是在歐洲則自點金術的試驗產生化學，在我國則點金術失敗後，還只見得道家迷信佔勢力而沒有真正科學的產生。這爲的什麼原故呢？作者告訴我們：

『蓋仙藥學說之發源由於陰陽五行論，故其歸根仍入陰陽五行論，而不生其他新影響。仙藥家之自命造

諧較深者，其入手時，卻不自認其目的爲點石化金，更不認服食金石鍊成之丹藥有長生之功效。其視丹藥之成不成，鉛汞法之當不當，固無一種懇切企望之志其鍊丹事業，幾如吾國文人之焚香彈棋，爲一種消遣寄意之舉。故朱熹云：「養生無非在魂魄水火（意謂身中之水火）之互相周濟而不相離，所以能永年」養生家說盡千言萬語，說龍說虎，說鉛說汞，說坎說離，其術止是如此」。鍾呂傳道記鉛汞篇亦云：「眞氣隱於人之內腎，所謂鉛者此也」又云：「心液中有正陽之氣，所謂硃砂者心液也；汞者心液之中正陽之氣」。觀以上之論說，彼仙藥家因以文人作詩賦用比興之意視鉛汞術，於是宗旨方法之根本皆完全動搖而實驗之必要亦遂爲人所輕視。此歐洲點金術之所以能爲化學研究之先鋒，而在吾國則影響極微也」。

實際來說，中國仙藥家卻正是哲學式的科學思想的表現，當然不會由此產生眞正科學的。宋儒講格物，而所謂「物」，常指人事而言，對於自然科學當然不會有什麼大貢獻；而眞正中國科學的發生，則實從外來科學的輸入以後。明末徐光啓與西洋教士譯述天算水利諸書爲一期，清康熙時用利瑪竇湯若望等編曆象考成儀象考成諸書爲第二期，同治時曾國藩爲江南製造廠翻譯製造測量格致兵書等爲第三期，自此以後中國纔有所謂科學。現在一般學者也同聲大喊着『科學』『科學』！可是這種科學是模倣西洋來的，那裏能够代表中國本身的文化呢！

然則中國文化的本身是什麼呢？

依我考察中國文化歷史的結果，以爲中國文化的特質，就在『人生』。中國沒有眞正的宗教，也沒有眞正的

科學，而只有眞正的人生哲學，就是一種『教養的知識』，一種『哲學的文化』。從文化之分播上說，中國的宗教是從印度傳來的，科學是由西洋輸入的，而眞正可稱爲中國獨立發展的文化，只有這種哲學的文化。在西洋固然也有許多批評家如魯濱孫飄流記的著者第福 (Daniel Defoe) 等對於中國文化的攻擊和鄙夷，但也有一些批評家，對於中國的人生態度加以極端的讚美，如英國的建達爾 (Matthew Tindal 1657–1733)，就是好例。他常引孔子的一句格言「以德報德，然切勿以怨報怨」以爲這種教訓，比較基督教「愛敵如友」的教訓，還要切合人情。（參看陳受頤「魯濱孫的中國文化觀」，見嶺南學報第一卷第三期）在德國更不消說了，差不多同時，Leibnitz (1646–1718) 在『中國新事萃編』(1697) 中，曾比較東西文化，他說：

『我們從前誰也不信這世界上還有比我們倫理更美滿，立身處世之道更進步底民族存在，現在從東方底中國，給我們以一大覺醒」東西雙方比較起來，……關於思索理論方面，我們雖優於東方一籌，而在實踐哲學方面，實在不能不認我們相形見絀。我所指的便是他們那種適合於人類生活及效用底倫理政治學說啊』！（「來勃尼茲與東西文化」中引見嶺南學報第一卷第一期）

然又不但哲學家如此說，即如科學家赫克爾 (Haeckel) 在所著「一元哲學」第十九章「一元倫理」中，也以爲孔子的教訓爲倫理學根本律，（又名黃金倫理律）。他說：

『孔夫子爲中國大哲學家大宗教家，（否認不死之靈魂及人格之神者）在基督五百年前有言：「己所不欲，勿施於人」』。

而這種道德格言，就是爲後來基督「愛人如己」的最大教訓所本。至於完全歌頌東方文化的，有俄國克斯爾林（Keyserling）在他『一個哲學家的旅行日記』中，以爲中國人這種倫理文化的完善，歐洲人是夢想不到的，『中國人的血液中，好像有倫理的原素，這大概因爲孔子的倫理他們個個都能實行，不知不覺變成一種自然的生活了』。又不但德俄如此，法國學者對於中國文化的認識，也決不是例外。福祿特爾（Voltaire）曾經說過：

『歐洲的貴族同商人，凡遇東方有所發現，就只曉得求富，而哲學家倒是在那邊尋得一個道德的新世界』。

（引見鄭壽麟中西文化之關係頁 51）

又克士內（Quesnay）所著『中國的政治』（1767）中，也說及：

『中國道德教訓的方法，合該做各國的模範』。（同上頁 51）

乃至意氣高傲的現代英國人，對於中國文化是不肯用心考察的，然而羅素（Russell）在所著『中國之問題』一書，（頁191—195，4，186）對於中國人生，尤爲讚美不置。他說：

『吾人文化之特長爲科學方法，中國人之特長爲人生究竟之正當概念。

中國所發明人生之道，實行之者數千年，苟爲全世界所採納，則全世界當較今日爲樂。

吾人深信自己之文化與人生之道，遠勝於他族，然苟遇一民族如中國者，以爲吾人對彼最慈善之舉，莫若使彼盡效吾人之所爲，此則大過矣。以予觀之，平均之中國人雖甚貧窮，但較平均之英國人，更快樂。

其在中國，人生之樂無往而不在，斯中國之文化爲予所讚美之一大原因也。好動之西洋人處如此之社會，幾失其常度，而不知向日所爲之目的何在。及夫爲時漸久，乃知中國人生之美滿可貴，故居中國最久之外人，卽爲最愛中國之外人」。

梁漱冥先生在『中國民族自救運動之最後覺悟』中引此，以爲羅素亦許揄揚太過，然總不能羌無故實（頁69）『現代中國人雖喪失他祖先的偉大精神，而數千年之漂染浸淫，無論如何，總還有一點不同處。中國的人生無他，祇是自得——從自己努力上自得——而已；此卽東別於印度，而西異於西洋者』；可見東方西方學者，此心同此理同，幾乎同聲一致地認定中國文化的特質乃在『人生』，卽『教養的知識』。固然這種偏重教養的知識文化，只管識心說性，其流弊乃至於造成妥協的中庸的，守舊的習慣，因此不求改造和進步；因而大大地耽誤了科學，乃至於左衝右突跳不出「復古」的圈套。但從世界文化的全體來看，這種「落後」的文化，在文化史之第三時期，雖受着委曲，而在文化史之未來時期——第四時期，——總有一天把中國的人生態度，變爲各民族的人生態度，那時地球上就可以如法國坡夫雷(Poivre)在『一個哲學家的旅行』（1769）中所說似的，變成爲光華燦爛的世界。

然則中國的人生態度是一些什麼呢？

原來中國的一套形而上學，乃爲『唯情哲學』。古代哲人在大自然現象之前，從容潛玩，以直探到處皆有的本體，結果知道本體不是別的，就是這到處皆有的「情」，一切山川草木都是情的化身，——由眞情之流而流出

的。你看天空海闊，月白風淸，鳶飛魚躍，山峙川流，充塞這個宇宙內，無非本體，如果人們能夠在大自然中默默體會，從感性生出的斯歌，斯詠，斯嘯，斯舞，無時不一任眞情，卽無時不是本體，無時不與天地同流了。從前程明道教人觀天地生物氣象，陳白沙教人隨處體認天理，都是這個意思。（周茂叔窗前草不除，因爲他看草木的心，就是自家的心。）易經裏告訴我們：

「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感而天地萬物之「情」可見矣」。（咸卦彖）

「天地之道恆久而不已，觀其所恆，而天地萬物之「情」可見矣」。（恆卦彖）

「萃聚以正也，觀其所聚而天地萬物之「情」可見矣」。（萃卦彖）

「大者壯也，正大而天地萬物之「情」可見矣」。（大壯彖）

會得時，便物卽我我卽物，渾作一片，都無分別，卽是見本體了。本體不是別的，卽存於宇宙萬物之間的「眞情之流」，所謂「逝者如斯夫，不舍晝夜」；這個永遠綿延永遠創新的眞情本體，就是從來中國形而上學的對象；易經一書卽摹擬這個對象以求宇宙諸事物及其發展變化之公例。易經這一部書包括於幾個基本觀念，（一）卦，（二）彖，（三）爻，（四）辭，（五）象；而這幾個基本觀念卻都是講明「眞情之流」的自然變化而已。所以說：

〔卦〕——設卦以盡「情」僞。始作八卦以通神明之德，以類萬物之「情」，

〔爻〕——六爻發揮旁通「情」也。

〔彖〕——爻彖以「情」言。

〔辭〕——聖人之「情」見乎辭。

〔象〕——聖人有以見天下之「賾」而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象——釋文引京房周易章句云：賾情也。

又如「吉凶以情遷」，「情偽相感而利害生」等，均可看出周易千言萬語其根本觀念，卽這個「情」字，情是時時按着一定之秩序變化的，所以一動一靜一闔一闢，乃至剛柔，往來，屈信，都如日月寒暑之循環往來，而為辯證的法則而發展，所以說「一陰一陽之謂道」。但是我們應該注意的，就是這一套中國傳統的形而上學，實際也只是一種以人生觀為基礎的唯情本位的宇宙觀，所以成就方面，仍應以人生觀方面為主，而這就是所謂「仁」字的學說了。中國哲學本主張天人合一，充塞宇宙為「眞情之流」，反身認識人生，也只是這一點「眞情」罷了。所以說天地人物原來只是一個身體，一個眞情，同了便是一個，異了便是萬類。如莊子說：「眇乎小哉，以屬諸人，謷乎大哉，獨遊於天」；分明把天人為二，把天看得太大了，把人看得太小了，和孔家思想不合，其實人之所以與天地同者，全在此「情」，情就是宇宙的本體，生人的命脈，從這些子結聚方成人。所以我是這點「情」，大家也是這點「情」，那末可見天地萬有都是「情」字，也都是「仁」字；所謂「仁者以天地萬物為一體」做人沒有別的，就是這一點「情」——卽所謂「仁」，所以可給人生下一定義道：

「仁者人也」（中庸）。

又孟子說：

『仁也者人也』。

又劉熙釋名：

「人仁也，仁生物也；故易曰：立人之道，曰仁與義」。

假此把「仁」來講明「人」是什麼，人生就好似加了千斤力量似的。本來人一身渾是這點「情」，所以若無渣滓，便與天地同體，善感善應，如王陽明所說：見孺子入井，必有怵惕惻隱之心，是仁與孺子一體；孺子猶是同類，見鳥獸之哀鳴觳觫，必有不忍之心，是其仁與鳥獸一體；鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧殘，必有憫恤之心，是其仁猶與草木同體；草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞，必有顧惜之心，是仁與瓦石一體。可見人之所為人，就在有這點隨感隨應的『情』存在，『情』之所在便是人生的意義所在，一刻沒有情，便一刻不是人了。但人是不會一刻沒有情的，雖然偏蔽之極，而這天殖靈根，昭昭不昧，由此可見人們身體雖小，而這點「情」是與天地混合的。若再簡單來說，則仁字即是愛字，繫辭說『安土敦乎仁故能愛』；周子通書『愛曰仁』；論語『汎愛衆而親仁』；韓退之說，『博愛之謂仁』；論語樊遲問仁，子曰『愛人』；可見仁字即是愛。因為愛所以能感覺人的痛癢，當下他便隨感而應，如見赤子入井自知怵惕，見堂下之牛自知觳觫，無往而不是活的，即無往而不是仁的實現。而這一點「情」達於最高境界，便無往而不愛，便無往而不樂了。所以說：

安土敦乎仁故能愛。（易繫辭）

惟不安於所在的地方，就一室之內不勝異意，我既嫌你，你也嫌我，怎樣能夠安於仁而相親愛呢？若安土的看

得處處都好，人人都好，就無往不愛，無往而不樂了。所謂「仁者安仁」，便是說祇有眞情人纔能安於情的生活，以情爲樂；「老者安之，少者懷之，朋友信之」；見得人人都好，安得有憂？安得不樂？（仁者不憂）原來中國傳統哲學，教人千言萬語，都不過要人懂得這點「情」，即懂得這點「樂」，所謂『君子坦蕩蕩，小人長戚戚』；一個是處處覺得人人都好，所以做了君子，一個是處處覺得人人不好，所以做了一個小人。反之如孔之蔬飲，顏之簞瓢，曾點之春風沂咏『莫春者，春服旣成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸』；這分明眞情洋溢，胸次悠然，直有與天地萬物上下同流各得其所之妙，這時本與天地相爲流通，安得而不樂呢？

由上所述，可說就是中國哲學的精華所在，也可以說就是人生哲學的精華所在。只可惜的，就是這種「人的文化」，當現在競食時代，實在拿不出來，其價值亦不易爲世人所認識，要是勉強拿出，其結果也不過喫虧而已。所以中國雖有特殊的哲學文化，而不能因此哲學文化而得救，這乃是一種事實。而且文化是向前演進的，我們如不能迎頭趕上那快槍大礮無畏艦潛水艇飛行機的時代，我們是沒有資格來談我們過去的哲學文化的。我們也沒有資格來提倡那『一簞食，一瓢飲，在陋巷人不堪其憂，回也不改其樂』的人生哲學的；那末我們應該怎樣辦纔好呢！

依我意思，中國之哲學的文化，從一方面來看，確已成爲過去的了，但從另一方面來看，卽在全文化體系上，中國文化卻有「復興」之希望。問題乃在我們能否把握哲學的文化，以溶化於西洋科學的文化之中，因而躍進於第四時期之藝術的文化。

全世界的文化，最後都是傾向於文化之理想境——藝術的文化。因爲文化原來是以藝術爲理想境，所以一切各別文化，均含有藝術性與生命性，中國文化亦不出此例。將藝術文化與前階段之各別文化比較，則（1）前階段之各別文化爲個別的，藝術文化爲全體的；（2）前階段文化爲對立的（戰爭本位的），藝術文化爲諧和的（和平本位的）；（3）前階段文化爲民族主義的，藝術文化爲大同主義的。因爲藝術文化即是文化本身之充分的實現，所以無論東方西方沒有一個地方專主藝術的文化，也沒有一個地方不是從各別文化（如宗教文化，哲學文化，科學文化）而走上藝術的文化的。所以從文化之地理分布上說，儘管起點不同，而殊途同歸，都是以藝術的文化爲止境的。列表如下：

印度……由宗教文化到藝術文化；

中國……由哲學文化到藝術文化；

西洋……由科學文化到藝術文化。

中國文化的黃金時代，已不在過去，乃在將來，過去的已過去了，先秦諸子的文化，雖然光華燦爛，但和我們活的文化，有什麼相干？中國文化的復興，不在於灰色的古典文化，乃在於二十四紀後之『藝術文化』。中國文化的根本特質，不是宗教，不是科學，而爲人生哲學。但哲學固爲中國文化之一大特色，然而過去數千年所積成的哲學文化，在現在也只能傳給我們以一種壓迫力，使我們永遠受制於那個「子曰」「詩云」之下，不得翻身，所以「復古」的辦法，如辜鴻銘在『春秋大義』裏的言論，根本應該反對。因爲文化的發展是向前的，不是如一般所認爲

不變的東西，相反地，文化本身就是變和動的表現，所以不說文化則已，一說文化則一定於過去之所有外，而時時常有所創，常有所生，所以中國文化雖以哲學爲代表，而哲學文化在其發展進化之中，必須嚴格受科學文化的洗禮，而又走向藝術的文化目標的。同樣地印度的文化復興，即應以宗教的文化爲基礎，在其發展進化之中，也必須接受了現階段科學文化的洗禮，纔好走上藝術的文化。西洋文化因已有科學的基礎，其走向文化的理想境，因較爲接近，但因爲藝術文化是世界史的事業，所以自始即不能不與東方各國一致行動。若專就中國之哲學的文化來說，中國哲學自古即傾向於造成藝術的人生，中國只有泛神思想而無宗教，只有手藝而無科學，在藝術上亦只傾向於象徵主義與表現主義，而反對寫實主義自然主義，所以中國文化始終與第三期之科學文化不能完全融合，而所以不能完全融合的緣故，不但因爲哲學的文化趕不上科學的文化，實因哲學文化所傾向之藝術文化，實高出於科學的文化一步。如以科學文化爲現實的階段，則哲學文化所欲傾向之「藝術文化」，實爲理想的階段。不過我們應該知道，就是理想的文化他必須要一個物質底基礎的，如果科學文化之現階段，不能貫徹，那末理想的藝術文化，即中國文化所欲傾向之新文化境，亦決不會如飛將軍似的從天而下。我們固然很討厭必然的世界，然而必然世界實爲到達自由世界之一個階梯；我們何嘗不想即刻從哲學文化走向藝術文化，然而走到藝術文化以前，我們必須通過科學的文化世界，只有牢牢守着科學的文化階段，走到盡處，纔可以轉化入於藝術的世界，而這也就是我們提倡中國文化復興之最大目標了。

許多人主張「全盤西化」，以爲這就是中國文化的唯一出路，（陳序經中國文化的出路第五章）這話我

絕不反對。我們尊重過去的文化，然而過去的文化須經過今我的創造活動，而後纔有存在的意義，所以一切眞的文化都是現代的文化，也都是適合於現代的文化，不然所謂過去文化，只是糟粕而已，無生命的木乃伊而已。我們就現代的中國文化來看，無論從那方面，都是宣告西方文化之侵入，與本國文化之破產，所以現階段的中國文化，自然而然地已經走上科學文化的路上。我們越充分理解中國文化的現階段，越發現中國文化如不想繼續創造則已，要想繼續創造，則必須有一個物質的基礎，所以全盤承受科學文化，即所以促進中國的新文化；所以凡爲現階段文化所應有盡有的，都可以大量地歡迎他。不過我們要注意的，就是我們所歡迎的乃是科學文化，而不是陳序經先生所謂「西化」。我們問他西化是什麼？他很不客氣地說，就是那爲西洋近代文化的主力的：

「個人主義」

無論個人主義在西洋已成爲過去資產階段學者的論調，且我們現在所需要的，也不是什麼「主義」，這種哲學上的把戲，我們已經弄得很多了。我們現在所需要的，不是一種人生觀，乃是一種「實用的知識」，即科學的知識。我們並不覺得數學物理學化學等科學，會和中國仁愛的人生觀不能並立。西洋個人主義的人生觀，也不見得不應根本推翻，而謀建設一種更博大的人生哲學。關於教養的知識和實用的知識，我們以爲乃是兩個問題，不是一個問題，中國的文化復興，確須有一個科學的新基礎，然而接受科學文化，不是因此即會喪失其原有的偉大的文化精神，而走上個人主義的路上去的。

五

我們一向宣言中國文化的唯一出路，只有接受科學，然而科學文化之唯一希望，只在南方，因而從文化之地理分布上，而提倡所謂「南方文化運動」。

原來中國文化之歷史的發展，是起自北方，經中部而進展於南方的，這種文化的地理基礎，和前面論世界文化的分布一樣，可按地形之三個基本來區別：

（一）高地……………中國北部，

（二）平原……………中部，

（三）海洋……………南部。

中國文化史的第一頁，即發生於高地，柳詒徵（中國文化史上冊頁16-17）曾舉出很多證據，說明中國文化是起於山嶺的。

例如：

（1）君主相傳號爲林蒸；

（2）唐虞時諸侯之長，尚號爲嶽；

（3）巡狩之朝諸侯，必於山嶽；

（4）人民相傳號爲丘民；

（5）爲帝王者，必登山封禪。

可見北方高地實爲中國文化的發源地，直到兩漢時代，中國文化仍以北區爲根據地，所以有「山東出相，山西出將」；（漢書卷六十九趙充國傳贊）和「關西出將，關東出相」的諺語（後漢書卷八十八虞詡傳）。此處山東山西是以華山爲界，關東關西是以函谷關爲界，可見是以高地爲文化標準的了。但是高地文化，從地力方面來觀察，最初尚可自給自足，到了隋唐以後，穀米的供給，便不能不依靠南方，因而河流的運輸乃大爲重要。北部雖有黃河，然而黃河號稱『敗家子』，常爲災荒區域，反之運河則爲輸運糧米於北方而開鑿的。至於河流灌注的平原區域，更不消說就是天下財賦的源頭命脈，所以南宋時竟有『蘇常熟，天下足』；（陸游渭南文集）與『江浙熟，天下足』的諺語。自南宋至元明清數代，中國文化均以最殷富的長江流域爲根據，直至乾隆遊江南時，尙不免要叫道「江浙爲人文淵藪」。（參看桑原騭藏「由歷史上觀察的中國南北文化」一文）但是這種平原的文化也不是會長久不變的，在明代丘濬所作『廣州府志書序』，巳經提出一個「海的原理」，他說：

『天下之山，皆發源於西北，零散而聚，突起而爲嶺；天下之川，皆委於東南，流行而匯，渟涵以爲海。廣南居海之間，受天地山川之蕃氣，氣盡於此而重泄之，故人物之得之也，獨異於他邦』。

在唐和五代時代，嶺南還是「蠻夷之區」，到了明代，因爲海路交通漸漸發達，沿海各地尤其是廣東，福建，遂成爲中西貿易的策源地，在經濟史上漸漸佔很重要的位置。又因受西洋文化的影響最早，所以淸季如孫中山先生的革命運動，康有爲的維新變法運動，也都是以廣東人爲中心，所以最近的中國文化，實有以南方爲根據地的

傾向，換句話說，就是中國文化已經達到海洋文化的新時代了。

由上是專就地形的原理上說的，現在試從『中國歷代人物之地理的分布』來研究一下。就我們所知道從事此項工作的，已有丁文江，梁啟超，張耀翔，朱君毅，余天休五人，各有其研究的方法，根據與時代；今試將名家研究略為敍述，藉以看出在這一個問題上應用歷史統計學所得到的結論。

（1）丁文江『歷史人物與地理的關係』，見科學雜誌第八卷第一期。

（2）梁任公『近代學風之地理的分布』，見清華學報第一卷第二期。

（3）桑原隲藏『由歷史上觀察的中國南北文化』，見東洋史論叢，中譯載文哲季刊第一卷第二號。

（4）亨丁頓（Huntington）『北中國與南中國』，見『種族的品性』中，中譯『自然淘汰與中華民族性』。

（5）張耀翔『清代進士之地理的分布』，見心理雜誌第四卷第一號。

（6）朱君毅『中國歷代人物之地理的分布』，中華書局常識叢書第四十種。

（7）余天休『中國近三十年人物的分析』，見社會學刊第三卷第二期。

（一）丁文江的研究，依據於二十四史中前漢、後漢、唐、北宋、南宋、明，六代有傳的人物列出，按他們籍貫分配現在各省，又照各省人數列出百分比例。列表如下：

省分	前漢			後漢			唐			北宋			南宋			明		
	人數	百分比	等級	人數	百分比	等級	人數	百分比	等級	人數	百分比	等級	人數	百分比	等級	人數	百分比	等級

陝西	三	一〇·三八%	四	七三	[illegible]%	三	一三一	一〇·四%	一	六三	四·三三%	一〇	六	·九%	一四·五	八〇	四·二一%	九
河北	三	一〇·一〇	五	六八	六·一三	四	二三三	一七·六	三	一三三	一四·五	三	七	·一六	一三	一三六	七·三三	五
山西	一〇	四·九二	[illegible]	六六	三·五〇	八	一八三	一四·三	四	一四一	九·六五	四	一七	三·八一	九	三九	三·二六	一三
河南	三九	一八·七五	二	一七〇	三七·三〇	一	二二九	一七·一	二	三三四	二三·一六	一	三七	六·二三	七	一三三	六·九四	六
山東	六一	二六·三二	一	五七	三一·四七	三	九七	七·六	五	一五六	一〇·六八	三	三三	三·一五	二	九四	五·三五	七
江蘇	三六	二一·〇八	三	一三三	二三·八四	一〇	八三	六·四	六	九七	六·六三	五	四九	八·一〇	三	二四一	三·六一	二
浙江	二三	[illegible]	一三·五	四	三·九九	九	三四	二·七七	九	八四	五·七四	八	一三六	二三·三〇	一	二五八	一四·五二	一
湖北	七	三·三六	八	二	三·四〇	二	三九	三·四	一〇	一九	一·三〇	一三·五	一四	三·三三	一〇	七六	四·七九	一〇
安徽	二三	[illegible]	一〇·五	五四	五·三三	六	三三	一·七	一二	五二	三·六三	一一	三六	六·三九	六	一九九	一二·二四	四
四川	四	一·九三	九	三六	五·六八	五	三三	·九	一三	九二	六·三六	七	二七	二·七〇	四	五一	三·三三	二
江西	一	[illegible]	[illegible]	[illegible]	·四	[illegible]	七	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	九	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
湖南	〇	〇		一	·三	一六	一二	·三	一六·五	三三	[illegible]	[illegible]	一二	一·九八	三	三七	一·九四	一四
福建	〇	〇		一	·二	一五·五	一二	·三	一六·五	九九	六·七〇	六	八六	一四·三〇	二	九三	五·一九	八
廣東	〇	〇		〇	〇		二五	·五	一四·五	三三	·三〇	一六	四	·六六	一六	四〇	二·八一	一三
廣西	〇	〇		一	·二	一五·五	〇	〇		二	·一三	一七	六	·九九	一四·五	三三	·七一	一八
貴州	〇	〇		〇	〇		一	·一	一八	〇	〇		〇	〇		一〇	·五六	一九
雲南	〇	〇		〇	〇		〇	〇		〇	〇		〇	〇		一四	·七九	一六·五

廿篇	遼（漢人）審	內（漢人）蒙	外族	總數	共計
一〇	〇	四	三	一〇八	五七八三
四·九三	〇	一·四四	·九八		
六·五		一〇·五	一三·五	一四	
一七	〇	一	一	四五七	
四·七三	〇	·四	·三		
七		一九·五	一五·五	一七	
·五三	九	〇	三〇	一三八二	
四·一	·四	〇	三·九		
七	一四·五		九	一八	
一九	〇	〇	七	一四六一	
一·三〇	〇	〇	·六一		
一三·五			一五	一七	
一三	〇	〇	〇	六〇四	
三·八九	〇	〇	〇		
九				一六	
一三	〇	〇	一四	一七七二	
一·二九	〇	〇	·七九		
一五			一六·五	九	

這張表最大的錯誤，在以現在的省為標準，但就他研究的結果，卻使我們從大體上已得到下列結論，即人物最多的出產地，如下表：

時代	人物最多的省
前漢	山東　河南
後漢	河南　陝西
唐	陝西　河北
北宋	河南　河北
南宋	浙江　福建
明	浙江　江蘇

由上可見南宋以前，中國人物以黃河流域為中心；南宋以後，以長江流域為中心，而以江蘇浙江為最多；就中只有福建因宋南渡後的影響，可算特例。浙江人物在前漢時代不過佔第十二位，後漢與唐佔第九位，北宋時佔第八位，南宋與明，驟升至第一位，這其間南北文化的轉移，再明白也沒有了。

（二）梁任公的研究，只以滿清一代的學者作對象，範圍很少。但他是最先提倡歷史統計學的人，根據這一

篇地理分布的材料，也可使我們明瞭清代學者的分布，也是以長江流域即江浙為中心，所舉人物計四六一人，江蘇佔百分之二六・二四，如下表：（引朱君毅中國歷史人物之地理的分布頁14）

省分	人數	百分比	等級	省分	人數	百分比	等級
江蘇	一二一	二六・二四%	一	山西	七	一・五二%	一二
浙江	九〇	一九・五二	二	四川	六	一・三〇	一三
河北	四三	九・三三	三	湖北	五	一・〇八	一四・五
安徽	四一	八・八九	四	貴州	五	一・〇八	一四・五
廣東	二四	五・二一	五・五	廣西	四	・八六	一六
湖南	二四	五・二一	五・五	蒙滿	三	・六五	一七
山東	二二	四・七七	七	雲南	一	・二二	一八
河南	一九	四・一二	八	遼甯	一	・二二	一九
陝西	一六	三・四七	九・五	甘肅	一	・二二	一九
江西	一六	三・四七	九・五	總數	四六一	九九・九八	一九
福建	一二	二・六〇	一一				

（三）桑原隲藏的研究，在他所著「由歷史上觀察的中國南北文化」中，（見東洋史論叢，譯文載文哲季刊第一卷第二號）有一節敍述南北人材分布之狀況，以科舉為例，將明清兩代登科第者之數目來做比例。他先

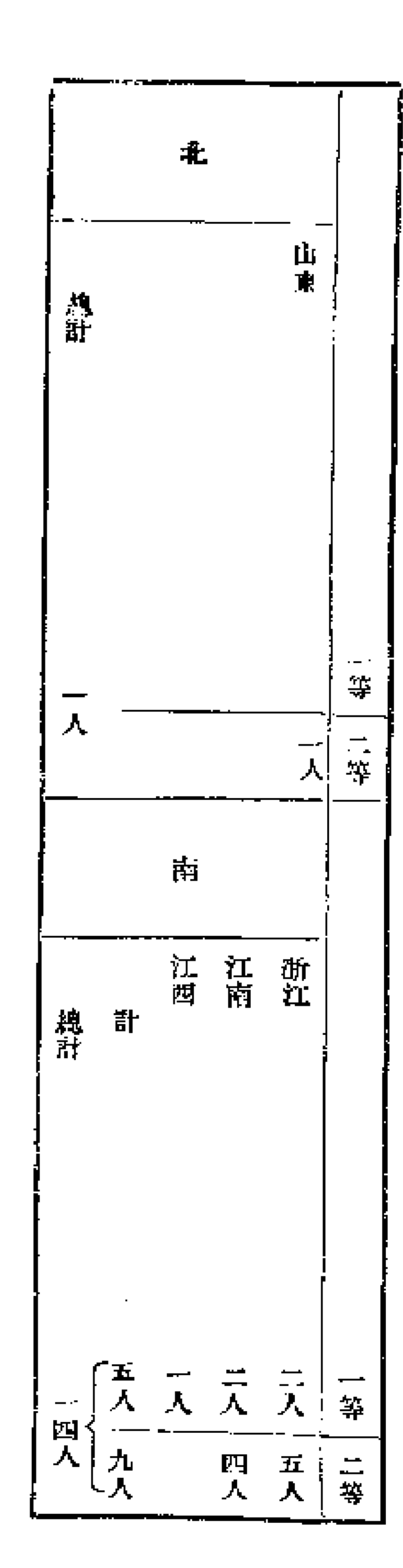
依據於明陳建皇明通紀卷三所收自明洪武四年（西曆一三七一）至萬曆四十四年（一六一六）二百四十五年間，會元三及第的總考爲基礎，作成統計表：

地區	省	人數
（北）	北直隸（今之河北）	七人
	山東	七人
	山西	四人
	河南	二人
	陝西（今之陝西甘肅）	九人
	計	二九人
（南）	南直隸（今之江蘇安徽）	六六人
	浙江	四八人
	江西	四八人
	福建	三一人
	湖廣（今之湖北湖南）	八人
	廣東	六人
	計	二〇七人
（南北以外）	四川	六人
	廣西	二人

這就是說，在明代，南方人才比較北方多至七倍以上。又以清代爲例，清康熙乾隆二代開博學鴻詞科（所稱爲「詞科」）依據清李集的鶴徵錄及李富孫的鶴徵續錄作成統計表：

地區	省	一等	二等
北	直隸	二人	三人
	陝西	一人	
	山東		一人
	河南	一人	
	計	四人	四人
	總計	八人	
南	江南（今之江蘇安徽）	一〇人	一五人
	浙江	五人	七人
	江西		三人
	福建		一人
	湖廣（今之湖南湖北）	一人	
	計	一六人	二六人
	總計	四二人	

這就是說，清康熙時代（一六七九年卽康熙一十八年），南方人才比較北方多至五倍以上，又乾隆元年（一七三六）的俐科，一等五人二等十人，實際南方十四人，北方卻只有一人而已。列表如下：



	一等	二等	計	總計
南 浙江	二人	五人		
南 江南	二人	四人		
南 江西	一人			
南 計	五人	九人		一四人
北 山東		一人		一人

（四）亨丁頓（Huntington）的研究，美國人文地理學者亨丁頓用統計學方法來研究中國人物之地理分布，他在『種族的品性』（The Character of Races）中『北中國與南中國』一章，見潘光旦譯「自然淘汰與中華民族性」（頁82）說及他在中國時候，曾從北京美國公使館裏借來一張一九一〇年十月間的京城裏縉紳的名單，從這張名單中，把凡是經過科舉制度甄別的官員，都挑了出來，除卻許多沒有經過科舉甄別手續的武官旗人等外，中國本部十八省所產生的人物，用各省同時的人口做比例，其各省的分布如下表：

省分	直隸	山西	陝西	甘肅	山東	河南	湖北	四川	江西	江蘇	安徽	浙江	福建	廣東	廣西	雲南	貴州	湖南
人數	三·五	四·〇	七·一	一·〇	四·七	七·一	五·一	三·四	七·四	二六·七	一九·六	二八·七	九·六	一〇·三	一三·七	一〇·三	一七·〇	一七·一

依亭丁幗氏說，除比較居中的六省不計外，北方六省中，只以直隸高出七·一之上，其餘五省，每一千萬人口中，至多只派得七·一人，至於南方六省惟福建出人最少，然而每人口一千萬中，已經可以派到九·六位大官員。中部近海的江蘇浙江安徽三省出的大官員極多，內地三省則又甚少。直隸因爲北京久爲首善之區，可算特例，因此他的結論就是「中國有才力的人，而才力而能夠受嚴格的鄉會甄拔的人，又因此而能在許多人競爭之中得做大官的人，大致愈向西北愈少，愈向東南愈多」。（頁36）

（五）張耀翔的研究，只限於清代科舉人物之地理分布，雖不足代表人物之全部，然而正足以代表科舉時代各省人物之能力。他所取材料，係直接抄自北平國子監進士題名碑，而專取其中之「進士及第」，即一甲「狀元榜眼探花」，計三百四十二人以爲統計，所得結果和梁任公清代學風的統計，可以互相發明。列表如下：

省分	人數	百分比	等級	省分	人數	百分比	等級
江蘇	一一九	三四·八%	一	山東	一三	三·八%	七·五
浙江	八一	二三·七	二	廣東	一〇	二·九	九·五
江西	一九	五·六	三	福建	一〇	二·九	九·五
安徽	一八	五·二	四	滿蒙	六	一·七	一一
河北	一七	四·九	五	四川	五	一·四	一二
湖北	一四	四·一	六	河南	四	一·二	一四
湖南	一三	三·八	七、五	山西	四	一·二	一四

廣西	四	一·一	一四
貴州	三	·九	一六
陝西	二	·七	一七
雲南	○	○	○
遼寧	○	○	○
甘肅	○	○	○
總數	三四二	九九·七○	一七

（六）朱君毅的研究，在丁梁二氏之後，和張氏同時作『清代人物之地理的分布』，他根據下列兩書，一為湖南湘陰李恆所編的『國朝耆獻類徵初編』，一為中華書局民國十八年出版的『清史列傳』，依據此二書統計的結果，也是江蘇人物最多，浙江一次居第二，一次居第三的地位。但由我看來，這種清代人物的統計，其結果不過更證實了丁梁張諸氏的結論，此外實無所發明。他最大的貢獻，還在於所作『民國十五年內人物之地理的分布』一文，該文資料係根據兩書，一為鮑威（J. B. Powell）所編一九二五年之中國名人錄，一為吳德海氏所編一九二五年的中國年鑑，初看似乎並不會告訴我們以什麼新奇的有價值的原則，只告訴我們：

（一）『自漢以迄今日，中國人物之變遷，似由西北而趨東南，成半月形』。（頁43）

（二）『人物之產生，實際上環境佔極大之勢力』。（頁44）

但當我們細心研究一下，則從他所列的數目字上，不但看出歷代人物之地理的分布，還可看出中國歷代文化之地理的分布，而且結結實實地給我們提倡南方文化運動的人，以確實的科學的基礎，如頁四二所列中國歷代人物變遷之趨勢圖，下附以說明，即為：

時代	前漢	後漢	唐	北宋	南宋	明	清	民國	最近（民國十五年後）
人物最多省分	山東	河南	陝西	河南	浙江	浙江	江蘇	江蘇	廣東

可見以時代言之，北宋以前爲黃河流域的文化，清以前爲揚子江流域的文化，最近始爲珠江流域的文化。那末我們提倡南方文化運動不是有很充足的歷史地理的根據嗎？不但如此，即單就民國十五年內人物之地理的分布來說，依據原著八、九、十各表（頁 84-85）也可看出南方文化之爲科學的文化與產業的文化。試錄表如下：

（表八）民國實業人物之地理的分布表

省分	人數	百分比	等級	省分	人數	百分比	等級
廣東	二七	二六·五%	一	山東	一	·九%	一一·五
江蘇	二五	二四·五	二	山西	一	·九	一一·五
浙江	二一	二〇·六	三	湖北	一	·九	一一·五
河北	一一	一〇·〇	四	陝西	一	·九	一一·五
福建	六	五·九	五	雲南	一	·九	一一·五
安徽	二	一·九	七	遼寧	一	·九	一一·五
湖南	二	一·九	七	總數	一〇二	九九·六	一四
國外	二	一·九	七				

（表九）民國教育人物之地理的分布表

省分	人數	百分比	等級
江蘇	一九	二六·七%	一
浙江	一三	一八·二	二
河北	九	一二·七	三
河南	五	七·四	四
江西	四	五·六	五
山東	三	四·二	七·五
福建	三	四·二	七·五
四川	三	四·二	七·五
雲南	三	四·二	七·五
湖北	二	二·八	一一
湖南	二	二·八	一一
廣東	二	二·八	一一
安徽	一	一·四	一四
遼寧	一	一·四	一四
國外	一	一·四	一四
總數	七二	一〇〇	一五

（表十）民國軍事人物之地理的分布表

省分	人數	百分比	等級
河北	三九	二九·五%	一
安徽	一三	九·八	二
山東	一二	九	三
福建	九	六·八	四
江蘇	八	六·一%	六
四川	八	六·一	六
遼寧	八	六·一	六
浙江	四	三	九·五

湖北	四	三	九・五	山西	二	一・五	一六・五
廣東	四	三	九・五	甘肅	二	一・五	一六・五
雲南	四	三	九・五	江西	一	・七	一九
河南	三	二・二	一三・五	陝西	一	・七	一九
湖南	三	二・二	一三・五	吉林	一	・七	一九
廣西	三	二・二	一三・五	總數	一三二	九九・三〇	二〇
貴州	三	二・二	一三・五				

以上三表，有著者在下面的一段說明，謂：『閱表八，知實業人物以廣東爲最多，次爲江蘇，次爲浙江，又次爲河北。粵人僑居海外長於經商，善於製造，實業人才之多，自非偶然。閱表九，知教育人物，亦以江蘇爲最多，浙江次之，河北又次之。江浙教育素稱完善，故其教育人物較多。閱表十，知軍事人物以河北爲最多，次爲安徽，又次爲山東，此蓋由民國十五年以前多爲北洋與皖之人』。這段話，當然還不能說明南方文化之史的意義，然而依據『如此如此』的數目，使我們知道中國文化之地理的分布，北方黃河流域是以軍事的人物爲最多數，中部揚子江流域是以教育人物爲最多數，南方珠江流域是以實業的人物爲最多數，這麼一來而我們一向主張以南方珠江流域代表產業文化與科學文化的說法，便無意中得到歷史統計的證明了。所以我常常說：朱君毅『中國歷代人物之地理的分布』一書，無異乎爲我做的，這就可見他的眞價值了。

（七）余天休的研究，是根據一本書叫作『最近官紳履歷彙錄』，係民國九年在北平出版的。其中所述的人物截至民國九年該書出版時爲止，全書共載四千六百餘人，爲那時在中國社會上活動的人物。余氏將這人物分爲下列數項來研究：（1）資格的類別；（2）曾任職務的類別；（3）籍貫之地理的分配；（4）年齡的分配；（5）姓氏的分配；就中籍貫之地理的分配一項，其結論也是以人物最多的地方，首推江蘇，次浙江廣東等省。試根據該文所舉，爲另列表如下：

省分	人數	百分比	等級	省分	人數	百分比	等級
江蘇	六一〇	一三%	一	山東	一七三	四·%	九
浙江	五〇〇	一一·五	二	河南	一二九	三·	一〇
廣東	三八一	八·	三	京兆（北平）	一二七	三·	一一
河北	三六五	七·七	四	雲南	一一九	二·九	一二
福建	三一〇	六·五	五·五	江西	一一八	二·九	一三
安徽	三一〇	六·五	五·五	貴州	八〇	一·七	一四
湖南	二六八	五·六	六·五	滿州旗人	七七	一·六	一五
湖北	二六八	五·六	六·五	山西	七五	一·六	一六
奉天	二一〇	四·一	七	陝西	七一	一·五	一七
四川	二〇四	四·一	八	廣西	六八	一·四	一八

吉林	六一	一·三	一九	熱河	六		二五
甘肅	三四	·七	二〇	新疆	四		二六·五
蒙古	二八	·六	二一	西藏	四		二六·五
黑龍江	二二	·四	二二	大連	一		二七
京旗	二一	·四	二三	未詳者	一〇一		
漢軍旗	一九	·四	二四	總共	四七六四		二七

他的結論也以為人物的出產地係順着時勢而轉移的，他和丁文江一樣，以為『歷史上有一個時期，以中州所出的人物為最多，嗣後中華文化向南開展，江南人口也日繁，於是人物的出產，亦以江浙為最多。近百年來海通漸展，粵海通商最早而得風氣之先，於是珠江人物出，晚近三十年來，社會和政治維新的領導者，粵人幾佔大多數，已足見時勢與人物出產的關係』。（見社會學刊第三卷第二期原文頁19）可見余氏研究的結果，也不過為南方文化運動再下一個註腳罷了。

再就歷代戶口的統計來看，也可以發見中國文化有自北而南的傾向。關於戶口唐杜佑通典卷七（食貨七），又元初馬端臨文獻通考卷十（戶口考一），雖載有夏周時代的口數，但不足為憑，只有漢書地理志所載元始二年（西曆紀元後二年）戶口的數目，因為這時有「人頭稅」的關係，所以較為真確。桑原隲藏氏『由歷史上觀察的中國南北文化』中，即依據自此以後正史及他書所載歷代戶口的數目，作南北戶數之統計表如下：

年代	北區的戶數	南區的戶數	比例 北	比例 南
西漢元始二年（西曆二）	九六五萬戶	一一一萬戶	九弱	一強
西晉太康元年（西曆二八〇）	一四九萬戶	六五萬戶	七	三
唐天寶元年（西曆七四二）	四九三萬戶	二五七萬戶	六半	三半
北宋元豐三年（西曆一〇八〇）	四九五萬戶	八三〇萬戶	三半	六半
明隆慶六年（西曆一五七二）	三四四萬戶	六五〇萬戶	三半弱	六半強

照桑原氏前表，已經充分證明了歷代戶數是有不絕向南進展的傾向，如再能參考各正史的詳細記載，重新統計一番，一定會得到更圓滿的結論的。其實桑原氏的統計，也有所本，即本於明章潢的圖書編卷三十四『論東北古今盛衰』與『論東南古今盛衰』四條，章氏很慨乎其言地說：

『嗟乎城邑而居，倉廩而儲，陶瓦以覆，服牛以耕，父子夫婦以爲家，鄉黨庠序以爲教，斯中原之民，自古能之，而東南之民，自三代以前，漫然未有聞知，則與禽獸何異哉。逮夫春秋戰國，得善人君子以爲邦，浸革蠻風而歸諸華；而又漢魏以還，天下有變，常首難於西北，衣冠轉而南渡，故西北益耗而東南益盛；施於隋唐宋朝，風教滋美，端與中原無異，而民物豐夥，又復過之。故知今之東南，非昔之東南，昔之東南不能當一路，而今之東南乃過於昔之中原，又豈可一概論哉。方西漢元始五年，歲在乙丑，東南縣戶僅得天下十之一。（時天下縣千五百五十餘，東南纔七百十餘；天下戶千一百餘萬，東南纔百餘萬。）後一百三十有九年，當東漢建康九年，歲在甲申，東南縣戶乃當天下十之二；（時天下縣千一百八十餘，東南當二百四十

有餘，天下凡九百七十萬。，東南當二百四十餘萬。又後一百三十有六年，當西晉太康元年，歲在庚子，東南縣戶乃過天下十之三；時天下縣戶千二百有餘，東南當四百七十有餘，天下戶二百四十五萬，東南八十餘萬。又後四百有六十年，當唐開元二十八年，歲在庚辰，東南縣戶乃當天下十之四。時天下縣戶千五百七十有餘，東南當天下六百有餘，天下戶口八百四十餘萬，東南二百七十餘萬。又後三百五十年，當宋元豐末，東南縣戶乃過天下十之五；時天下縣戶千一百三十餘，東南當四百七十有餘，天下戶千六百五十萬，東南九百萬。觀其縣邑之增，民戶之庶，既若此其盛，而又貨財如山，利源百出，以今擬古，邈然殊絕」。

由上章氏所謂東南，即中國南區；所謂中原，即中國北區；在宋元豐末東南戶數已有很大的發展，所以結論以爲「今之東南非昔之東南，昨之東南不能當一路，而今之東南乃過於昔之中原」；這就是桑原氏上表所本了。跟着這樣南方戶口的增加，到了元時代，南北的比例，依元史地理志竟得北一強南九弱的比例，明時北方戶口纔漸漸增加，直到現在，南方的口數多過北方，差不多已成爲一般學者的公論，這又可見依歷代戶數的統計也可以證明中國文化的中心是漸漸自北而南的了。

最可注意的，就是這種中國文化自北向南之進展傾向，還可以應用德國 Max Scheler 的知識社會學來解釋。他將人類的知識分爲三種，在文化之地理上分佈，如印度代表解脫的知識，中國代表教養的知識，歐洲則代表實用的知識；同樣應用來講中國文化之地理上分佈，依我意思，北方黃河流域即代表解脫的知識，中部揚子江流域可代表教養的知識，南方珠江流域可代表實用的知識，即科學的文化分布區。固然在空間上說，這三種知識，各形成其特殊的文化模式，因而各有其特殊的文化價値，表現爲各種特殊的文化團體；這就是說，無論何方都應

努力發揚其固有的文化，以完成最高的統一文化。然而在時間上說，中國文化的現階段實應注全力於實用的知識，卽注全力於科學文化的建設事業。我們須知北方文化卽解脫的知識，只算得文化的起點，而 Spengler 所反對的『文明』，實爲人類文化由精神的到物質的表現。文化不但如 Spengler 所說『都是宗教的』，反之文化的最高結晶乃在於實用的知識中，物質生活的建設中；只有科學文化纔能給中華民族以一道生機，然而科學文化的分布只有南方，只在南方，所以本書的結論就在於提倡南方文化之建設運動。

以上述中國文化與中國文化之南北問題竟。

六

次述西洋文化，西洋文化就是所謂『科學的文化』，以 Max Scholer 的用語表之，就是代表『實用的知識』或征服自然的知識的。他和中國文化生活的形態根本不同，其最顯著之一點，卽爲一個爲哲學的文化，一個爲科學的文化。

『西洋人隨處緊張，竭力求速度，求效能，往往盲衝直撞，並不審察其所欲達之目的果爲何如。其弊遂至徇利縱欲，本末倒置。東方人愛閒適，善自得，其特出者多雍容寬博，好整以暇，但同時具有剛健邁往之精神，所謂動中能靜，忙中能閒者是。但一般人則陷於鬆懈散亂，不克自律，因致死機日深，百務廢弛，其弊遂不可勝言』。（文化通訊第一卷第一期）

中國文化為哲學的文化即教養的文化，而西洋文化乃為征服自然的文化，即科學的文化。民國七年李大釗在其所著『東西文明根本之異點』開始即主張東西文明有根本不同之點，即東洋文明主靜，西洋文明主動，約而言之即是：

一為自然的，一為人為的；一為安息的，一為戰爭的；一為消極的，一為積極的；一為依賴的，一為獨立的；一為苟安的，一為突進的；一為因襲的，一為創造的；一為保守的，一為進步的，一為直覺的，一為理智的；一為空想的，一為體驗的；一為藝術的，一為科學的；一為精神的，一為物質的；一為靈的，一為肉的；一為問天的，一為立地的；一為自然支配人間的，一為人間征服自然的。

以日用生活為例：

東人食物以米蔬為主，以肉為輔；西人食物以肉為主，以米蔬為輔。東人衣則廣幅博袖，履假鞋木履；西人衣則短幅窄袖，履則革履。東方舟則帆船，車則騾車，人力車；西方舟則輪船，車則馬車足踏車火車電車摩托車。東人寫字則用毛筆硯池，直行工楷於柔紙；西人寫字則用鉛筆或鋼筆橫行草書於硬紙。東人講衛生則在斗室靜坐；西人講衛生則在曠野運動。東人之日常生活以靜為本位，以動為例外；西人之日常生活以動為本位，以靜為例外。

因此便有人主張東西文化之異點，乃在於東方為植物生活，西方為動物生活。（中國民族自救運動之最後覺悟頁354劉鑑泉語）如下表：

中國	植根於土壤　農耕 惟土物愛，死徙 毋出鄉，尚首丘。	順自然之勢　安定 保守知足	枝幹相扶 血統相結　古人言家每 以草木爲比 重天倫 家單位　黏合 國之性質如家，恃同情。 大君爲天下之宗 子，地方官稱父母。 政府權力不及家。	互相容讓 出入相友 守望相助 兵主自衞	分治 由農村而 封建制 小工業
西人	遊而求食　牧畜 商業 逐水草而居，離 鄉輕家，尚探險。	盡人力　躁動 進步貪多。	親子分散 利益相結　西人言家每 以獸類爲比 重大羣 個人單位　離散 國之性質如公司恃法律。 議會分 立制 家日崩壞爲他種聯合形式 所代。	好爲鬬爭 種族仇敵 階級鬬爭 兵主侵略	集中 由遊牧而 大帝國 大企業

而特別是民二十年在南京成立的亞洲文化協會，更把東西文化之異點，分之爲人的文化，和物的文化。

（註）亞洲文化協會第一次大會主席的開會詞，有如下幾段：『他們（西洋人）自己誇耀自己的文化，實際上他們自己的文化的本質，只是物質的侵略。他們的文化，簡直是物的文化，而不是人的文化』。

在這裏「物的文化」一詞，大概是指西洋人偏於物的方面，因此進一步遂有以東西文化分爲王霸文化的論潮，這種思想實最早發生於孫中山先生講演的『大亞洲主義』（總理全集第二集頁543-544）他說得好：

『專就最近幾百年來的文化講，歐洲的物質文明極發達，我們東洋的這種文明不進步。從表面的觀瞻比較起來，歐洲自然好於亞洲。但是從根本上解剖起來，歐洲近百年是什麼文化呢？是科學的文化，是注重功利的文化。這種文化應用到人類社會，只見物質文明，只有飛機炸彈，只有洋槍大砲，專是一種武力的文化。歐洲人近有專用這種武力的文化來壓迫我們亞洲，所以我們亞洲便不能進步。這種專用武力壓迫人的文化，用我們中國的古話說，就是行霸道；所以歐洲的文化，是霸道的文化；但是我們東洋向來輕視霸道的文化。還有一種文化，好過霸道的文化，這種文化的本質，是仁義道德，用這種仁義道德的文化，是感化人，不是壓迫人；是要人懷德，不是要人畏威。這種要人懷德的文化，我們中國的古話就說是行王道，所以亞洲的文化，就是王道的文化。自歐洲的物質文明發達，霸道大行之後，世界各國的道德，便天天退步；就是亞洲，也有好幾個國家的道德，也是很退步。近來歐美學者，稍爲留心東洋文化，也漸漸知道東洋的物質文明雖然不如西方，但是東洋的道德，便比西方高得多』。

在這一大段裏，孫先生很明白告訴我們，中國文化的本質是仁義道德即哲學的文化，而西洋文化則爲科學的文化，與注重功利的文化。所以東西文化的根本分別，依孫中山晚年定論，可謂毫無疑義。現在的問題乃在重新估定這科學文化的新價值，與如何引導此科學文化以達到更高之藝術的文化。

科學文化的最大特點，在於造出燦爛的物質文明，是由於實證主義實用主義之對於環境要求改造的結果，然而這還不是科學的根本原因，科學之所以成爲科學文化，乃在於應用了科學方法來變更現狀，打碎分析來研究。如 Bacon 所說『欲征服自然，先要服從自然』；所以認識自然界的知識，纔是近世自然科學成立的原因，Max Scheler 告訴我們：『自然科學是因爲征服自然而起的知識，故又稱爲征服自然的知識。自然科學的價值，不存在於知識本身內，而是在知識外部作一種目的（征服自然之意志）和手段，纔發生效用，故又爲功用（或實用）的知識』。（參照關榮吉：文化社會學頁10）誠然科學文化不能和注重功利的文化分離，認識自然界的知識，也不能和征服自然的知識分離，不過自然科學的眞價值，卻不一定存於牠的效用如何。若就效用來看，則所謂西方之科學文化，似乎只有飛機炸彈，只有洋槍大砲；換句話說，就只有武力的文化或霸道的文化了；然而科學價值，和 Max Scheler 所見剛剛相反地，乃在於知識本身。科學文化所以與哲學的文化不同，乃在於科學文化是研究現象的，事實的，實質的；（參考王星拱科學概論頁 211–220）在哲學中很容易看出所謂『純粹的唯心的構造』的危險，而在科學中則容易避免。所以我們現在不要像一般反科學者的論調，把科學看得太低，太呆，太勢利了，科學家雖不一定都是爲學問而求學問，爲眞理而求眞理；而在最成名的科學界偉人，則大都敬愛事實，以求眞理爲畢生之事。尤其是在哲學文化薰陶過久的中國，一般已養成了如梁啓超所謂『籠統』『武斷』『虛僞』『因襲』的文化貧弱的時代，格外應該提倡科學的眞精神，把天生非科學的國民，變成科學的國民。而是只有全盤接受西化，而後我們纔能回復文化國民的頭銜，所以西洋之科學文化在現在也是很必要的。不過不要把

他的效果看得太重罷了。

然則西洋文化既爲科學的文化，那末有沒有宗教哲學和藝術的文化呢？當然有的。不過西洋的宗教，自始就是科學的宗教；西洋的哲學，自始就是科學的哲學，藝術也自不出此例。所謂西洋的宗教，我們很容易聯想及希伯來的宗教——基督教，——但是這種思想，是從世界大宗教發生地的東方來的。觀其反對現世幸福即所謂禁慾主義，無疑乎是受印度宗教的影響；「人類墮落」「上帝恩典」這些謙卑的教典，正是亞洲人宗教的特點，然而算不得西洋的宗教。白璧德 (Irving Babbitt) 先生「論歐亞兩洲文化」說得最爲清楚：

『耶穌與其門徒訣別，告之曰即以我之安賜爾，又曰凡勞苦負重者就我，我賜爾安釋迦我佛所言宗教虔修，成功之情形與此正同』。（頁 114-115）

『耶教使徒約翰之「道」，見於其所撰之約翰福音，耶教解決此「道」之問題之方，厥爲主張（或言明或默認）上帝之理知實隸屬於上帝之意志之下。耶教之所以不失爲亞洲之宗教者，正以此也』（頁 128）

『彼拉多曰：「眞理何歟」？（見新約約翰福音第十九章第三十八節）彼拉多之爲此問，適見其爲歐洲之人而已。（即欲以理智解決一切）耶穌於他處答之曰「我即途也，眞理也，生命也」；（見約翰福音第十四章第六節）耶穌此答則亞洲人之態度也』。（白璧德與人文主義頁 129）

由上所述，可見耶教不足以代表西洋的宗教，而所謂西洋的宗教，必別有所在了。依我意思，西洋的宗教文化，即是斯賓格拉 (Spengler) 在所著『西歐的沒落』書中所謂『浮士德的文化』。Spengler 的最大貢獻，在

區別「文化」與「文明」兩個概念而一切文化都是一種宗教的。西洋的近代的文化，就是浮士德的文化；換言之，就是與其他宗教不同之完全新的宗教文化；不過這種宗教文化，現在也走到文明的絕境罷了。為方便起見，我請摘錄葉法無君所著『文化與文明』第一篇『斯賓格拉的文化史觀及其批評』幾段話，以代說明（頁19-23）

『斯賓格拉以為近代歐洲的文化，就是浮士德的文化，但什麼是浮士德的文化呢？我們曉得德國大文學家哥德有一部悲劇的著作，就是叫做浮士德。浮士德的人物是出於西歐的神話，有許多思想家以為浮士德的人物是近代人的代表，斯賓格拉便以為近代歐洲文化的特性就是浮士德的』。

『據斯賓格拉看來，這種文化的由來，也是突然的不可解釋的，並且是真正的歷史的創造。這個文化產生的地方，是在法國，他是突然而起的，就是『高特的』(Gothique)的宗教在十一世紀的時候，克倫尼 (Odillon de Cluny) 的教士，首先表示這個新文化的靈魂『高特的』宗教是表示一種完全新的文化，從來沒有的新文化。這種文化的最親密的最深刻的意義，不是屬於其他文化的人民所能夠了解的；所以一切研究這種宗教的人，以為這種宗教與其他的宗教或文化有相同的地方，都是完全錯誤的見解』。

『浮士德文化的靈魂底根本的特性，是什麼呢？就是在於他的最堅決的「無限」的意向，與「無限」的要求和夢想。這樣趨向「無限」的浮士德的意向，在行為方面的表示，就是沒有界限的權力的努力和要求，由這種無限的權力的意志，於是以征服自然或征服其他民族為目標。這種權力的意志，就是浮士德文化的特性。

這種特性，凡是屬於別一種文化的人是不能了解的，就是在於這個意志，便是浮士德文化與其他文化不同的特徵」。

由上一大段話，可見浮士德的教堂，正所以宣傳權力意志的新教義的。Spengler 很痛心於拿破崙以後浮士德的文化變成為浮士德的文明，卻不知西洋文化之本質的發展，仍然是一貫的浮士德的文化必然地變成為浮士德的文明，即所謂非倫理的物質的擴張，和帝國主義的發展。不是英國文明征服了浮士德的文化，乃是浮士德的文化中，已夢想着英國文明。如果我這一個解釋沒有錯，那就可見西洋的宗教，也正是科學的宗教罷了。

次述西洋哲學，依德國文化社會學者Max Scheler 所說，則「歐洲的形而上的時代之出現，也受東方（尤其是印度）文化的影響不少」；（參照關榮吉之文化社會學頁33）這是很不錯的。不過依我研究的結果，造成歐洲形而上學時代的，不是印度宗教的影響，而為中國形而上學的影響。印度的教理給中世紀之耶穌教文化以很大暗示，同樣中國的形而上學，也使西洋哲學成為康德後德國最盛期之觀念論哲學。在十七世紀東西洋文化接觸的時候，我國儒學名著如大學中庸均已次第譯成歐文，一七一一年「中華帝國經書」的拉丁文本，更給當時德國了不得的哲學家來布尼茲（Leibnitz）以很大的影響。他又從和 Bouvet 的多次通信中，得到易經的知識，因而形成了他獨特的形而上學論；他的神義論（Theodicy）認宇宙有多數的玄元（Monad），每一玄元表現其他一切玄元，因而表現全宇宙，這不完全就是易經的根本觀念嗎？十八世紀中，歐洲的思想界對於中國哲學，文學，感着很大的興味，Cordjer，R. Reichwein 等均有專書討論。在文學方面，如 Henri 趙氏孤兒一劇，以中國

的實踐道德爲主題，初由中文譯爲法文，又譯爲英文德文俄文等，五十年間，竟有五篇的擬作或改作，在歐洲出現。（參看陳受頤著十八世紀歐洲文學裏的趙氏孤兒見嶺南學報第一卷第一期）最著名的就是法國的 Voltaire不但改編劇本而且以爲這是了解中國精神的頭等好材料，後來的百科全書派人即從 Voltaire 得到了對於中國哲學的見解。（參看向達中西交通史頁 113）此外就是德國的哥德 (Goethe) 了，他所著 Elpenor 的一齣悲劇也是從趙氏孤兒脫胎出來的；他曾讀過許多譯本，在他浮士德中以「結了晶的人性」來指中國人，以爲其暮年所祈求的境界，這就可見他是傾向於中國哲學的精神了。從 Goethe 又間接影響於德國正統派的觀念論哲學，Hegel 在「歷史哲學」中講變化 (Veränderung) 的範疇，以更生之鳥爲喻，以爲這就是東方最偉大的思想，東方形而上學之最高的思想。（第二章）Schopenhauer 更不消說了，在他所著「天然的意志」（景山哲雄譯）即有中國學之一章。由上所述，可見西洋哲學尤其是德國的觀念論哲學家，對於中國哲學實受最顯著的影響，所以法國百科全書派中，有一位博瓦勒 (Poivre) 著哲學家遊記，竟主張全世界應採用中國的法律；這不是看出在十七，十八世紀歐洲思想界，醉心於中國哲學而主張「華化」的實情嗎？

但話雖如此，講到哲學自以德國正統派的哲學爲代表，而真正講到西洋哲學，是不能以德國正統派哲學做代表的。西洋的哲學乃祖述英國 Bacon, Hobbes, Locke, Hume，和實證論者 Comte, Spencer, J. S. Mill，這些經驗論，機械論，唯物論，自然主義的哲學，是以外界爲出發點的，而這種與德國觀念論派恰成一對峙形勢的經驗論哲學思潮，自始即支配歐洲的哲學界；而這種哲學，從根本來看，卻是藉自然科學的方法以支配人生的。所

以不是哲學的哲學，而只好叫做科學的哲學。科學的哲學根本地使哲學忽略人生而傾向於自然的研究，唯物的研究，甚至如美國實驗主義者 James, Dewey 等即根本取消形而上學，以為形而上學的問題多半不成問題。即在德國所謂觀念論哲學一派，到 Hegel 便登峯造極，如左派的司特老司 (Strauss) 費爾巴哈 (Feuerbach) 與馬克思 (Marx) 拉塞爾 (Lassalle)，便由絕對的觀念論轉而為絕對的機械論或辯證法的唯物論，可見西洋哲學歸根及底只有科學的哲學，而無所謂真正的形而上學，所以西洋的形而上學時代，分明是如 Max Scheler 所說，受東方文化的影響不少，而曇花一現，到現在早已成為「遺形物」了。

次述西洋藝術，也是和中國藝術不同，而為傾向於科學的藝術的。中西藝術根本上之不同，即前者為哲學的藝術，後者為科學的藝術。哲學的藝術，含著想像與夢的意味；科學的藝術則多係由摹做自然而來。哲學的藝術以表現情緒為主，結果傾於寫意一方面；科學的藝術以描寫自然為中心，結果傾於寫實一方面。林風眠先生在「東西藝術之前途」（東方雜誌第二十三卷第十號）一文，曾舉風景畫為例：

「西方風景畫以摹做自然為能事，只能對著自然描寫其側面，結果不獨不能抒情，反而發生自身為機械的惡感；中國的風景畫則以表現情緒為主，名家皆飽游山水，而在情緒濃厚時一發其胸中之所積，疊嶂層山以表現深奧，疎淡以表高遠，所畫皆係一種印象。從來沒有中國風景家對著山水照寫的，所以西方的風景畫是對象的描寫，東方的風景畫是印象的重現；在無意之中發現一種表現自然界平面之方法，同時又能表現自然界之側面。其他如文學，戲劇，音樂諸類，皆與繪畫有同樣的趨勢，如詩歌方面抒情的多而敘史詩絕少。戲劇方面藏

遂得很遲，且其表現方法多含着寫意的動作，音樂方面長於獨奏，種種皆傾向於抒情一方面的表現」。

原來在繪畫上，本有注意內容與注意畫面的兩種，前者是注重心的，後者是注重眼的；前者的傾向爲中國畫，後者的傾向爲西洋畫；中國畫的特色，依豐子愷先生所說（東方雜誌第二十四卷第十號）

「中國畫中雖也有取花卉、翎毛、昆蟲、馬、石等爲畫材的，但其題材的選擇與取捨上，常常表示着一種意見，或含蓄着一種象徵的意義。例如花卉中多畫牡丹梅花等，而不歡喜畫無名的野花，是取其濃豔可以象徵富貴，淡雅可以象徵高潔。中國畫中所謂梅蘭菊竹的四君子，完全是士君子的自誡，或自頌。翎毛中多畫鳳凰鴛鴦，昆蟲中都畫蝴蝶，也是取其珍貴，美麗或香豔風流等文學的意義。畫馬而不畫豬，畫石而不畫瓶瓦，也明明是依據物的性質品位而取捨的；唯其含有這等畫面下的意義，故可說是傾向於第一種的。

回顧西洋畫，歷來西洋畫的表現手法，例如重形似的寫實，重明暗的描寫，重透視的法則，已是眼的藝術的傾向。至於近代的印象派，這傾向尤趨於極端，全無對於題材選擇的意見，布片，油罐頭，舊報紙，都有入畫的資格。例如前期印象派，極端注重光與色的描出。他們只是關心於畫面的色彩與光線，而全然不問所描的爲何物；只要光與色的配合美好，布片蘋果便是大作品的題材」。

這兩種不同的藝風，很可以看出中西藝術的趣味的不同；以我所用的述語表之，即前者爲哲學的藝術，而後者爲科學的藝術。當然眞正世界新藝術，即藝術的藝術之產生，是有待於調和東西藝術，而實現那情緒與理性，心與眼，調和融合的新時代的。

總結一句話，西洋文化就是所謂『科學的文化』，所以宗教是科學的宗教，哲學是科學的哲學，乃至藝術也是科學的藝術。然而這種以科學支配一切的文化，卻正是現代文化的特色，所以西洋文化，現已成爲現代文化的代名詞；而所謂中國文化現代化的問題，其實也只是中國文化西洋化的問題罷了。

以下接着討論一下所謂文化與文明的問題。

第十章　文化與文明

一

文化因本質的不同，表現爲宗教，哲學，科學，藝術，又因進步之程度不同，表現而爲有層次之宗教的文化，哲學的文化，科學的文化，藝術的文化。宗教的文化以印度爲代表，哲學的文化以中國爲代表，科學的文化以西洋爲代表，歸根及底，則一切文化均傾向於藝術的文化。試以下列圖式表之：

（印度）宗教……哲學……科學……藝術，

（中國）…………哲學……科學……藝術，

（西洋）…………………科學……藝術。

就中印度，中國爲過去之已有文化，西洋爲現在之現有文化，藝術則包括三方面而爲未來之將有文化。在過去之文化傳統中，印度由宗教文化到藝術文化，中國由哲學文化到藝術文化，在其發展進行中，都必須經過現階段科學文化的途徑，不過中國所走的道路較爲接近罷了。

但是一說到這現階段的科學文化，是有許多學者發生非議的。如德國的 Spengler 就是主張以宗教爲文

化的最完善的狀態，而科學所代表的卻是文化既死的狀態，卽所謂「文明」。這樣區別「文化」（Kultur）與「文明」（Civilization），而認文明爲人類生活中比較晚出的一種狀態，完全是物質的，和代表精神能力的文化不同。他還舉出許多例證，以證明文明爲文化的最後時期，卽文化所不可避免之運命的危期。文化一發展到老年時代，便入於文明之死亡的境地，而一種文化，也終告消滅了。這種宗教的文化觀，把現階段的物質文明估價得太低了，當然不能認識文明的本質，他甚至於說：『一切文化的本質是宗教的，因而一切文明的本質，便是僞宗教的』；好似宗教就是文化的全體，只有各種教理，禮拜，裝飾藝術，圓柱等，凡宗教所發露的一切宗教形式，纔是文化；怪不得 Beard 在「人類的前程」的緒論中，要譏刺他爲普魯士鄉間的佃夫的論調了。

次之也有一些學者以爲文化就是哲學思想，如梁漱溟先生所著「東西文化及其哲學」，卽是從廣義的基礎上，而抱一種哲學的文化觀的。西洋中國印度三方哲學之比觀，實際卽代表了西洋中國印度三方文化之比觀。克斯爾林（Keyserling）有名的文化著作，『一個哲學家的旅行日記』，在這部書裏極讚美古代東方的文化，而以爲歐洲文化乃爲不完全的文化；如印度人的形而上學的奧妙，和中國人的倫理生活的完備，都是西方不及東方的。科學的或生物學的進步，固爲西洋文化之一大特色，然而不能實現那種最深刻的人類心靈的精神生活。所以人類的眞正最完善文化，還要依賴我們重新的創造和綜合，不過這種綜合的責任，此後不是屬於宗教，而卻是在於一種生命哲學。（參照葉法無「文化與文明」中克斯爾林的東西文化觀及其批評）因爲 Keyserling 對於文化的觀察，還跳不出於哲學範圍，所以不能知道未來之將有文化，同樣地也不屬於哲學，而有待於藝術文

化之創造的。

還有一派，主張文化就是科學機械的文化，如 Charles. A. Beard 在「人類的前程」結論中，給文化下一個定義，謂『文化在現代的意義，是指一切勝過野蠻的方法和工具』；『任何文化都必須根據於天然的環境，（山河海洋及一切富源等）工業的情況，人民的義務以及社會的組織等』；那末所謂文化變成完全以外界為出發點的了。Van Loon 所著『上古文化及中古文化』一篇（人類的前程第三章）很大膽地將已往的歷史分為兩部，而以一七六九年為界。

『何以以一七六九年為界呢？因為那年一月五日瓦特得着了他新發明的汽機的專利。

在那一天宗教時代截止，機械時代開始。

在那一天我們脫離了牛馬的生活，而成為自由的人類』。

因為文化之所以為文化，乃因其能解脫人生之困苦，使大家有享受快樂的機會，所以只有科學的文化，才算文化；而一七六九年以前的上古文化及中古文化，都只算得以人類當作機械的野蠻化了。自然從表面上看，這種科學的文化觀，確勝過宗教的哲學的文化觀，但從實際來說，對於現代文化本身的價值批評，是一件不容易的事；而且所謂文化，也決不限於科學文化，難道人類文化，達到科學階段，就算登峯造極，而沒有他種迥然不同的文化取而代之嗎？

依我意思，文化是有歷史性的，牠包括已有，現有，將有之三方面，從過去已有文化來說，則印度之宗教文化，中

國之哲學文化，固然應該保存；從現在之現有文化來說，則西洋之科學文化，更應該儘量採取。而文化之所以為文化，則尤在於未來之將有文化，即藝術的文化之創造。再明白說吧，文化一方應該保留宗教哲學，科學等各類型，一方應該以藝術的文化為其止境。Beard 不是已經告訴我們，依照普通標準字典對於文化的意義，大概是如此：『由野蠻進而為有藝術有學識的情況』；（人類的前程緒論頁14）那末文化之為藝術的文化，不是很明白的一種事實嗎？而且即就文化的本身來說，文化是含有藝術性與生命性的，文化之所以內包着宗教，哲學，科學等類型，而不至於根本衝突，即由於藝術的作用。在文化的各類型中，每一類型包含其他一切類型，因而表現文化史上之一個時代；藝術文化則為文化類型的中心類型，宗教哲學科學和其他一切文化都傾向於藝術底原理和狀態，因而形成未來之將有的藝術文化時代，同時也就是到達了文化之所以成為文化的『文化時代』。

因此所以『文化』與『文明』的問題，不是如 Spengler 所說宗教文化與科學文化的問題，而為未來將有之藝術文化與現在現有之科學文化的問題。眞正的『文化時代』，不在過去，不在現在，而在於將來之文化理想的實現。印度也罷，中國也罷，西洋也罷，將來的文化，總不會回頭於宗教哲學科學文化之舊類型，而必然地是往藝術的文化走的。不過在西洋因已走上科學的階段，而在各民族由固有的一種文化達到理想的藝術文化，因為路徑的遠近不同，有的須走上兩步，有的只走一步，就已經達到牠文化的理想境，即所謂藝術世界了。

二

現在專就文化史之第三時期所謂『文明』來說，依 Spengler 所說，文明爲文化的最後階段。依我的說法，則文明正是文化之物質的基礎，所以文明不是文化的終點，卻正是文化的新起點，不是文化變爲文明，卻是文明產出新文化。文化的累積，到了科學發達時代，雖未登峯造極，實際已爲文化價值最高的藝術世界開出一條路徑。我們目前的問題，就在於如何採用西方近代的文化，以西洋的科學方法來促進現實生活的改造，以求早日實現理想的新文化世界。

但話雖如此，依辯證法的法則，文化本身也須經過不斷的揚棄作用的。從科學文化（文明）揚棄而爲藝術的文化，（文化的本義），猶之乎是從宗教的文化揚棄而爲哲學的文化，與哲學的文化揚棄而爲科學的文化。物極必反，一種文化不是繼續很久，造成其自身的矛盾的時候，是不會失卻牠重要的位置，而變成反對物的。然則文化史之第三時期，卽所謂近代文明，其本身的矛盾性，應如何充分說明牠呢？在此我請先摘錄一下英國學者烏弗爾弗 (Leonard Woolf) 所著『帝國主義與文化』書中劈頭的一段導言：

『一八〇〇年至一九〇〇年間，歐洲經過了一種革命，其結果歐洲數百年來的封建制度的文化，君主政體與貴族政治的文化，特權文化，馬匹驛車與燭光的文化，至此遂行消滅，取而代之者我們稱爲西方文化，或稱爲歐洲文化，這種文化卽民主政治與普通選舉的文化，工廠與機器，鐵路，摩托車，飛機，電報，電話與電燈的文化。

我們可以說，歐洲一七五〇年至一八五〇年間的發展，相當於石器時代至銅器時代的階段，也可說相當於銅器時代至鐵器時代的階段。在這相同的一百年中，亞洲人與非洲人絲毫未有變化；他們所度的生活，所做

的事務，所想的思慮，正與他們的祖先千百年來所度的生活，所做的事務，所想的思慮相同。

世界是一個非常廣大的地方，非常相異的文化同時並存於地面上一事，在歷史上並非初見；但十九世紀的新歐洲文化與此完全不同，牠是一種好戰的，討伐的，征服的，開拓的，侵略的文化！牠所以成功這種威嚇形態，是有種種原因。產自這種文化的機械發明，現已以飛機替代了馬匹，因這最速的運輸工具，遂使世界縮小，成了一個很窄狹的地方；必然地使其文化在歐洲以外成了掠奪的性質。這種文化在經濟上時時需要新市場與原料，對於亞洲非洲澳洲與南美洲的經濟的開拓與侵略，遂以發生。在亞洲與非洲這種開拓與侵略取一種奇特的形式，致使十九世紀的帝國主義 (imperialism) 成了一種與以前各代的帝國主義征服方式及文化衝突很不相同的東西」。

講到這裏已不用再述下去了，原來西洋文化即所謂「文明」，是從近代機械發達起來的，文明的特色，不但指着理性和科學，物質與財富，工商業的權威，民主政治與普通選舉，而且更指着帝國主義的掠奪的性質。文明結果遂產生了一種突然的急速的殘忍的世界征服，為歷史前例所未有。文明使亞洲非洲與澳洲三部及各大洋的島嶼，都直接間接屈服於歐洲近代國家的工業的有組織的權力之下。但是這種過度的壓迫過程，是不會長久下去的，於是帝國主義的世界征服，遂激起反抗歐洲的世界革命。「打倒帝國主義」的呼聲起來，而所謂近代文明的矛盾性便全然暴露了。

一九三一年國際聯盟文化合作委員會議決，由世界文人思想領袖交換函札討論文化中心問題，就中麥雷

教授（Gilbert Murray）給蔡元培先生函內言現代文化之潰滅及戰爭之危機，極為痛切。（申報月刊第二卷第七號「兩封關於文化合作的信」）：

「今日之世界，一矛盾之世界也。各國人民正在討論文化之潰滅，此種可能之事，雖極可哀，並非無前例。他種文化，固已傾滅於先；繁榮衰退，秩序大亂，多數民衆飢寒凍餒，社會為流氓光棍所把持，文明民族為野蠻民族所克復，此種事項，歷史上已數見不鮮。凡文化將滅之先，另有衰亡徵象，人類制勝環境之能力逐漸衰退，田園荒蕪，道路水渠等構築廢弛，荒災水患流行，而當局又無對付之能力，司法黑暗，或完全停頓。即使假定世運本有隆退，羅馬帝國末葉之關心世事者，亦可由多種現象斷定民族確已萎靡，環境確已惡化，使當時人撫今追昔，景物全非。

回顧目前，幻滅之恐怖雖已逼於眉睫，然人類制服自然之能力，不但遠勝往昔，且月月增高。科學之發明五光十色，炫人耳目；如無線電，內燃機，航空等，已足使現代成為有史以來最昌盛之一時期。世界之富有及生產之能力，扶搖直上至不可思議。人生之壽命增高，衛生進步；且不但物質上有此進步也，抽象科學與實用科學，並肩而進；教育日益普及，至於美術，音樂，文學，亦看不出有萎靡頹唐之徵象」。

麥雷教授的結論，以為現代文化潰滅，根本原因實由於組織之欠當。在現在國際間幾乎全無合作的組織，而卻有極完備的互相殘殺的設置。要解決這個矛盾，西方文明已到了不合作必滅亡之景況；然而真正所謂國際合作，在現在的文明各國之下，是可能的嗎？

愛因斯坦最近在美國自由雜誌（二十二年八月二十二號）寫了一篇文章題爲「爲什麼世界文明不致隕滅」？（譯文見時事月報第九卷第六期「愛因斯坦對於文明前途之預言」）他預言將來文明，對於生活之步調，將不如現在之迅速。依他意思：

「現代人類所受災厄，其原因不在於人類之沒有前進，而由於前進得太快了」。

「我以爲現在社會不安，人類受苦之原因，在於工業及機械之過分發達，使人類爲生存競爭，不得不消失其個性之發展；社會上有領袖資格的分子，往往因沒有充分的暇時，使其天才得充分發展，而致於湮沒於煤鐵之下。機械的進步，論理應該增加我們閒暇時間，使一社會對於人工之要求減少，而省下來的個人時間與精力可用之於個性之發展；然而這個世界對於機械之畸形發展，並不加以節制，結果之失業問題，亂與動，不安與恐怖，充滿了這個時代。所以到了現在，我們纔猛然覺悟到，我們一生的勞動力，應該重來分配一下」。

「將來的史家，來敍述我們這一代的困難艱厄，一定會說此種文明病之由來在於文明之步調太快。這個文明嬰孩期的急病，一旦醫治完好後，人類自然會勇往直前，趨於其所理想的目標去的」。

現代文明，自大戰以後，鮮血中湧出了現在的四騎士：第一經濟恐慌，第二災荒，第三不足之感，第四黷武主義之重生。文明變成了一些銅臭，喧嚷，物質主義；而文化(Civilization)也變成爲梅毒化(Syphilization)了。這就是文明的眞危機，使世界各國的思想家，都憂慮着文明的將來，而大聲喊着「現在我們又到那兒去呢」？

三

文化哲學指示我們文明不過文化之一個階段，而且這個階段乃不過爲實現更高更完全的新階段之一預備。所以一方文明的沒落，正是一方新文化的產生，這新文化就是所謂『藝術的文化』，而以科學的文化爲其過程中必經底程序的。我們喊着『現在我們又到那兒去呢』？無疑的答案，我們是要從現在文明走上更高的文明，換言之卽從科學的文化走到藝術的文化。這話是從何說起呢？

我們知道科學文化卽現代的機械文明，從兩方面來看，都有走向藝術的文化之傾向。

現在的科學是在少數人的手裏，將來的科學萬人都能享有他的好處，並且這時科學一定發達到可驚的程度，現在的機械，也許在那時都被看作最爲粗陋的東西了。用房龍在『人類的故事』中的話來說：『那時候將最末的一架汽機，送到自然博物館去，與恐龍，羽龍的骨頭，以及已經滅絕的古代的生物陳列在一處了』。（頁 248）於是機械時代過去了，新的機械變成功一種很美的藝術，機械運轉的聲音，一變而爲和諧婉朧的音樂節奏了。這並不是什麼理想，那爲 Ruskin, Carlyle, Kingsley, Matthew Arnold, William Morris 一些批評家所攻擊的機械，將來一定會捨棄的。歷史家俾耳德 Charles, A. Beard 很明白地告訴我們：（人類的前程緒論頁 26–27）

『等到資本主義的波浪過去之後，將來藝術創造的前途，還是不可限量的。無論如何，我們總得認淸現代

這種品質惡劣的機器製造品，大半是由於資本家好利的心太重，以及貴族階級只會玩玩小小的古玩，並不能歸咎機械本身無價值。不過現代根據於民治精神的藝術，如城市設計公共建築等，或許可以補救單獨藝術作品之衰退。譬如現代最損壞藝術的莫如工廠林立的城市，知識階級就可以結合志同道合的發起「花園市」運動，而避免烏煙瘴氣的城市。大約一百年之內，一切燒煤的機器就都可以棄置不用，而現代北明翰（Birming-ham）匹玆堡（Pittsburg）；厄森（Essen）諸城，就都成爲歷史上的城市了。不過無論如何，將來的藝術家祇能在科學與機械範圍之內努力，同時我們也盼望他們的最靈巧而經濟的方法，表現人類最高的價值」。

Beard 似乎還沒有脫出他的時代，所以說將來的藝術家祇能在科學與機械範圍之內努力，而不知在未來的歷史，藝術家是可以造成自己的時代的。就說到勞動方面，現代工人實際只是機器的奴隸，但是到了最愉快最優美最自由的藝術時代，這時人們的勞動就是藝術，如 Bucharin 所說似的：『人們照統計局計劃去做工，亦如樂員隨着隊長的指揮杖去奏樂一樣』；這不是和我們孔子所理想的大同世界，是一樣莊嚴華麗的嗎？

總而言之，統而言之，文化與文明的問題，就是藝術文化起而替代科學文化的問題。文明之本質爲科學的，文化之本質爲藝術的，文明與文化之不同，卽爲科學與藝術之不同。如以科學爲文明之代表，則文明就是必然的世界，而爲走向「文化」之自由世界的階梯。而且文化是有全體性的，一切文化最後均傾向藝術，而科學文化，則爲達到此文化全體性之一捷徑。我們不要完全倚賴科學，以爲機械文明，絕對沒有缺點；但是我們也不要否認必然世界，以爲不宜於自由世界的創造。須知在將來藝術世界卽文化之理想境裏，一切宗教，哲學，科學，都並沒有消失，

這個時代宗教爲藝術的宗教，哲學爲藝術的哲學，同樣地科學也一變而爲藝術的科學。這麼一來，文化纔回復了文化的本性（藝術）而造成一部文化玩味自己的歷史，

四

最後依據於上面文化史的理論和實際，請陳述我們對於中國文化復興的新信條，以爲本書結束。

（第一）我們堅信文化是民族活動的原動力，所以今後中國民族的復興，必先喚起中國文化的復興。

（第二）我們堅信中國文化的復興，不是舊的文化之因襲，而爲新的民族文化之創造。

（第三）我們堅信中國文化在文化全體系中，成一獨立之系統，即哲學的文化。其根本精神是應加以發揚，以完成最高之文化統一。

（第四）我們堅信印度之宗教文化已屬過去，離開現代的文化太遠，爲中國文化計，應加以拒絕。

（第五）我們堅信文明爲文化之一階段，中國文化在發展進行中，必須接受科學文化，而謀所以適合於現代之文明生活。

（第六）我們堅信中國文化之史的發展，是自北而南，只有南方，纔能吸收科學文化，給中國文化以物質的基礎。

（第七）我們堅信南方文化運動應從文化教育入手，故第一步驟，在先提倡南方之文化教育運動。

（第八）我們堅信中國文化是從獨特之哲學文化，走向藝術的文化，卽以藝術文化爲此獨特文化之理想境。

（第九）我們堅信一切文化最後均歸於藝術，而未來之世界文化，卽爲藝術文化，卽所謂「大同世界」。

後序

一

讀我文化哲學的人，請注意下面的一段事實，就是在我未寫本書以前，實已給人們留下不少的著作，而這些著作，按着我的年齡的發展，是可以分出幾個階段的。以圖表之如下：

時期	著作（以發表之先後爲序）	主義	研究問題	思想傾向	年代
第一時期	太極新圖說　周秦諸子學統述　政治哲學─古學巵言（泰東）　現代思潮批評（北平新中國雜誌社）　革命哲學（泰東）　無元哲學（泰東）　虛無主義與老子（新中國雜誌）─新中國雜叢書，北大學生週刊，法政學報等論文	虛無主義	一、批評的傾向 二、厭世觀 三、宇宙問題	宗教的	民國七年至十二年（1918-1923）

第二時期	周易哲學（上海學術研究會） 一個唯情論者的宇宙觀及人生觀（泰東） 荷心（新中國書局） 音樂的文學小史（泰東） 中國音樂文學史（未出版散見文學院專刊，中史研究所月刊，東方文藝，時代文藝等刊物） 謙之文存（泰東） 回憶（現代書局）—民鐸，時事新報學燈等論文	唯情主義	一、主情意論 二、主我的傾向 三、人生問題。	哲學的	民國十二年至十七年（1923-1928）
第三時期	歷史哲學（泰東） 大同主義（泰東）國民革命與世界大同（泰東） 到大同的路（泰東）◎日本思想的三時期（現代學術第三期） 歷史學派經濟學（商務）經濟史研究序說（現代史學第三期） 歷史哲學大綱（民智書局）	歷史主義	一、歷史方法論 二、社會學，經濟學，歷史學之研究 三、實證的社會觀	科學的	民國十六年至二十一年(1928-1932)

	黑格兒主義與孔德主義（民智） —現代學術現代史學等論文			
第四時期 文化哲學 文化歷史學 文化社會學（擬作） 文化教育學（擬作）	文化主義	一、文化體系論 二、綜合的研究 三、文化教育	藝術的	民國二十一年 （1932-）

我以為一個思想家，只要他不間斷地忠實地追求真理，則在其一生的著作裏，必可發現以上之四個發展階段。如以黑格爾（Hegel）為例，他的歷史哲學可算他思想發展中之綜合階段了，但在此書出版之先，已經有精神現象學，論理學，法律哲學等著作。這就是說，Hegel 思想的發展階段，是經過四個時期，即是：

第一時期	一八〇七	精神現象學
第二時期	一八一二—一八一六	論理學
第三時期	一八二一	法律哲學
第四時期	一八二二—一八二三	歷史哲學

又如馬克思（Marx）他所著『資本論』，可算他思想發展中之綜合的階段了，但在此書以前，實已發表許多不同的著作，是幾經年代順序而漸漸發展來的。以圖表之，即是：

第一時期	一八四三以前	純爲黑格爾的信徒，曾寫二首詩。
第二時期	一八四四——一八四七	『黑格爾法律哲學批評序說』『猶太人問題』『神聖家族』『哲學的貧困』
第三時期	一八四八——一八五九	『共產黨宣言』『工資勞動與資本』『經濟學批評的序文』
第四時期	一八六七——	『資本論』

在第一時期馬克思完全爲一個觀念論哲學的信徒；第二時期卻爲一個自由主義者，批評家，與技術的自動論者；到了第三時期纔確立了所謂以生產關係爲中心的『唯物史觀』。但一到第四時期，如 Bernstein 所曾指出的，又帶着幾許理想主義的色彩了。（參照歷史哲學大綱頁 120–134，161–162）馬克思如此，Engels 亦然。他的思想在一八四四年以前爲第一期；一八四五至一八七七年爲第二期，這時還不脫馬克思思想的圈套；一八七八至一八八八年著『家族私有財產及國家的起源』，『反杜林論』等爲第三期，這時他思想纔獨立起來；至於一八九〇至一八九四年給友人的通信學說變化，又只可算得第四期了。（同上頁 135–139，162–164）然又不但西洋學者如此，就在今日之中國，也不乏此類的例證，如梁漱冥先生就是一個好例。他早年所著『究元抉微論』和北大叢書中『印度哲學概論』是第一期，可以說是屬於『宗教的』；『東西文化及其哲學』『人心與人生』是第二期，可以說是屬於『哲學的』；『村治論文集』與『中國民族自救之最後覺悟』是第三期，可以說是屬於『社會政治的』。諸如此類，可以舉出很多，而反轉來說我自己，也自不算得是一個例外。

二

讀我書的人，最好請先看一下我的自敍傳——回憶，是一九二八年在現代書局出版的。在這本幾萬言的小册子裏，很詳細地述及我第一時期和第二時期的生活和著作，而這本書也正是我在第二時期思想的結晶。至如第三時期，因爲相距不滿幾年，一時不願作詳細的敍述。我所能告訴讀者們的，就是我一生追求眞理，爲眞理而生活，爲眞理而學問，我只是一個眞理的信徒，雖然我沒有如胡適之先生那樣讀書的能力，也沒有如梁漱冥先生那樣思索的能力，但爲求眞理的緣故，常欲兼而有之；因此數年來雖然蹉跎復蹉跎，卻仍不斷地讀書，和不斷地思索。在黃埔軍校教官的時代，曾著『國民革命與世界大同』『到大同的路』等書；在日本讀書時代，卽繼之以『歷史學派經濟學』與『歷史哲學大綱』等著作；現在呢？無疑乎又進於另一新時期了。

我來廣州已經是第三次了。只有這一次纔下一大決心來提倡『南方文化運動』。原來九一八事變時，我適任上海暨大教授，那時風聲鶴唳，已有不可終日之勢。我氣憤極了，以爲欲救中國，須根本上從文化着手，在學校功課停頓的時候，我卽努力從事『黑格爾主義與孔德主義』一書，不久遷往南京，原擬如孫中山先生作『實業計劃』似的，做一部『文化計劃』，以爲中華民族復興的根本，曾將這個意思，寫信告蔡孑民師。後因南京搜集材料不易，又遷至北平，在那裏完成了一部『歷史哲學大綱』，正在着手『文化哲學』的檢討的時候，又應廣州中大之聘南下了。我痛心疾首，深感於民族之不能復興，乃由於文化之不能復興，因此便毅然決然提出『文化哲學』這

一個科目，以二年的努力，撰成這一部十六萬言的著作，和「文化歷史學」二十餘萬的稿本，我的心事總算了卻一半了；而今後的努力，即關於文化學之各方面，如文化社會學，文化教育學等，更擬繼續研究下去，只要一天生存，即當一天為文化而努力，為真理而奮鬭，至於成敗利鈍是在所不計的。

這一次從開講以至成書，我應該感謝的人太多了，第一就是學校當局，因為沒有他們給我在中大講學的機會，便根本不會成功這一部書。第二應該感謝的，就是二年來和我共同切磋研究的朋友們給我以很大的鼓勵和幫助，再次應該感謝的就是史學系的同事吳士青先生，承他在暑假中把原稿從頭至尾很細心地抄了一遍。還有就是關於出版事項，我更應該感謝王雲五先生，何炳松先生，使此書得以早日和讀者會面，印刷和校對各方面，更不消說了。最後更應該感謝而且值得永遠紀念的，就是何絳雲女士，她對於此書，不但貢獻了很好的意見，而且更為我輯成「南方文化運動」以為本書附錄。沒有她，這一部書也許永久不會成功，就使成功，也決不會含着這樣濃厚的詩的情緒的；因之這一本書，也就可以算得贈給她的一個永遠的紀念品。

民國二十三年八月三十日朱謙之。

附錄

南方文化運動

一

謙之此次南來講學，實抱有堅定的決心，就是願盡一己所有能力，和南方的朋友們，共從事南方的文化運動。自民國二十年秋以來，帝國主義者所給我們的侮辱，使謙之時常感覺一己的生存是可恥的。我自滬而平，又自平而粵，處處觸目驚心，眼見得中華民族已經一步一步走向滅亡的路上。總而言之，在反抗強權的戰線上，北方是已經絕望了，中部富於妥協性質，亦不足以見我民族抵抗的能力；中華民族復興的唯一希望，據我觀察，只有南方，只在南方。南方文化雖未成熟，然實爲未來中國興亡存續之一大關鍵，如南方無望則中國亦無望，我們生存的努力，都等於無意義了。

我並無絲毫排斥北方文化和中部文化的意思，而且剛剛相反，如果一切的文化的本質，應從斯賓格勒(Spengler)解釋，都是「宗教的」，則北方正所以代表「文化」(Kultur)而南方卻是個「文化的沙漠」——所謂「文明」(Zivilisation)。可是從另一方面來看，則宗教的文化分佈區即黃河流域，實充滿着服從與依賴

自然的心理，在文化這是最成熟的了，然而無所用於今日反抗強權的中國。老實說罷，北方文化實在太老了，老到好比一座『死城』，在死城中充滿着安靜寂然的樂趣，然而這種古化必然凝結成封建勢力之無抵抗的策略，和學術上的考古傾向。反之中部即揚子江流域，多產生教育上的人物，學說思想發達，人民富有國家觀念，這種優秀的文化，自然而然趨於調和適中，政治上表現則力求進步而忌極端，當然在反抗強權的戰線上，也是只求『順應』環境，而不能積極抵抗的。並且事實告訴我們，能積極反抗強權的，過去只有十九路軍一月的戰績，十九路軍就是以粵籍將士為中心的。由此可見從中國文化分析的結果，要使中華民族不亡，唯一的希望，無疑乎只有南方，只在南方，即珠江流域。北方在政治上表現保守的文化，其特質為服從而非抵抗；中部表現進步的文化，其特質為順應亦非抵抗，只有南方纔真正表現革命的文化，其文化特質就是反抗強權，現在中國所需要的正是反抗強權之革命的文化，所以我決心從事南方文化之建設運動。

二

德國文化社會學者雪雷（Max Scheler）曾反對孔德之『三階段的法則』，而提倡所謂『知識社會學』。他以為神學的，形而上學的和實證的認識和思考，都非孔德所說似的為歷史的階級發展，而為人類精神中原有之三種不同的認識形式。他說人類的知識，可分三種：

（一）解脫的知識

（二）教養的知識

（三）實用的知識

在文化之地理上分佈，如印度即代表解脫的知識，中國代表教養的知識即本質的知識，歐洲則代表實用的知識。Max Scheler 這種非歷史主義雖不免錯誤，但他對於知識的考察，卻是對的，而且同樣也可應用來講中國文化之地理上分佈。依我意思，北方黃河流域即代表解脫的知識；中部揚子江流域可代表教養的知識，南方珠江流域可代表實用的知識，即為科學的文化分佈區。固然在空間上說，這三種知識，各形成其特殊的文化模式，因而各有其特殊的文化價值，表現為各種特殊的文化團體；這就是說無論何方都應努力發揚其固有的文化，以完成最高的統一文化。然而在時間上說，中國文化的現階段實應注全力於實用的知識，即注全力於科學文化的建設事業。我們須知北方文化即解脫的知識，只算得文化的起點，而 Spengler 所反對的「文明」，實為人類文化由精神的到物質的表現。文化不但如 Spengler 所說：「都是宗教的」，反之文化的最高結晶，乃在於實用的知識中，物質生活的建設中，只有科學文化纔能給中華民族以一道生機，然而科學文化的分佈，只有南方，只在南方，所以我決心從事南方文化之建設運動。

三

所謂南方文化，從知識的進化言之，就是科學的文化；從物質的進化言之，就是產業的文化。再從文化社會學

的觀點來看，在中國只有民族的無產階級（大貧）與半無產階級（小貧），纔能創出產業的文化與運用科學的文化，所以南方文化的本質，實際就是民族的無產階級文化，對於帝國主義，不消說又是革命的文化了。我祝南方文化的新誕生！我願貢獻一生來從事南方文化之建設運動！

二十一年，八月二十八日，廣州。

南方文化之創造

——廣州市立一中講演——

今天承貴校之約，來此講演，可算謙之一件榮幸的事；本來此次南來，實抱有復興民族再造文明的大決心，來從事南方文化運動。所以今天講題，也就是「南方文化之創造」。然而一說到復興中華民族，這裏便有一個先決問題，就是要一個民族復興，事實上須先喚起文化的復興。文化不但指示一個民族活動的目的，並且是民族活動的原動力；那麼在我們求學時代，所應負擔的責任，不消說就在乎喚起中華民族文化的復興了。不過復興二字，最容易引起誤會，如果文化復興只是重新接受過去的古文化，乃至恢復過去封建式的文化；那麼這個復古運動，即無異宣佈了文化破產和民族的滅亡！老實說吧！一切真的文化都是現代的文化，普通以為過去的文化纔是文化，不知文化是有現在性的，過去文化須經過現生命的重新創造，即將過去文化湧現於現在生命之中，而後纔有存在的意義，不然所謂過去文化只是糟粕而已，無生命的木乃伊而已。文化的木乃伊，自身尚難保證，怎能夠做我們

民族復興之最光明最徹底的路燈呢？所以所謂民族文化復興，換句話說，就是民族文化的創造，有民族文化的創造以後纔有民族文化的復興，不過說到民族文化的創造，我是主張將着眼點放在南方文化之創造的。

現在試從兩方面來說：

第一、從時間方面觀察文化的進化是完全依據歷史哲學上所謂「三階段之法則」的，有名的法國孔德(Comte)曾將人類進化分為神學的，形而上學的，與實證科學的三段；孫中山先生說人類進化的程序，是經過不知而行的，行而後知的，知而後行的三個階段，所謂「科學發明以後知而後行的時期」，就是孔德所謂實證的或科學的階段，也就是我們現在的文化時代。我們現在的文化時代，做一切理論基礎的，既不是神，也不是抽象的觀念，我們以為那三階段中之第一第二時期早已過去了，現在應該專以觀察為主，所用的方法，應該完全是科學的。這就是形成了所謂科學的文化。

然而所謂科學的文化，同時在物質生活上面，就表見而為產業的文化。所以孔德在提倡人類知識之三階段法則以外，他還明白告訴我們，以物質的進化，也是依據三階段法則的；就是第一軍事時代，第二法律時代，第三產業時代。因此我們現代就是產業的時代，即以經濟支配一切的時代，軍事生活早已逐漸化為產業生活，用孫中山先生的話來說，現在已經進到「機器發明之後，可稱為繁華時代」了。在法律時代玄學家主張天賦的自由，便可以解釋一切，在繁華時代即經濟支配一切的時代，便非有真正科學的文化不可。可是轉眼來看一下今日中國，物質上進化因為享用帝國主義的現成生產物，好像已經進至繁華時代，而知識上的進化則不知比較歐美，尚落後

到什麼地步，中華民族如果再不想創造科學的文化，則在這種矛盾現象之下，當然要受帝國主義經濟的侵略，當然非亡國不可。起來可愛的廣東青年！物質的貧乏尚不算貧乏，知識上的貧乏纔是眞正民族的貧乏，我們努力救國，首先要救的就是知識上的貧乏，我們求學的目的，也就在於此。

第二、從空間方面觀察，我以爲中國文化之地理上分佈，南方本來代表科學文化之分佈區的，所以南方青年，尤其廣東青年，所應擔負的責任，比何處都格外重要，格外有價值。德國有一位文化社會學者雪雷(Max Scheler)他反對孔德三階段的法則，而提倡所謂「知識社會學」，他以爲神學的，形而上學的和實證科學的認識和思考，都非孔德所說似的爲歷史的階段發展，而爲人類精神中原有之三種不同的知識，即（一）解脫的知識（二）教養的知識，（三）實用的知識。我以爲這種知識社會學和孔德三階段的說法是不相衝突的，孔德看出文化之歷史的進化階段，雪雷則看出文化之本質的類型。如從世界文化之地理分佈上說，印度代表解脫的知識，中國代表教養的知識，歐洲則代表實用的知識。單就中國文化之地理分佈上說，依我意思，北方黃河流域可代表解脫的知識，中部揚子江流域可代表教養的知識，南方珠江流域即代表實用的知識，即爲科學的文化分佈區。固然在空間上說，這三種知識，各形成其特殊的文化模式，因而各有特殊的文化價值，表現爲各種特殊的文化團體。這就是說，無論北方中部都應努力發揮其固有的文化，以完成最高的統一文化，然而因爲時代環境關係，中國文化的現階段，實應注全力於實用的知識，即注全力於科學文化的建設事業。我們須知北方文化即解脫的知識，雖可算得文化的起點，卻是太老了！反之中部即揚子江流域，多產生教育上的人物，學說思想發達，人民富有國家觀念，這種

優秀的文化，自然而然趨於調和適中，政治表現則力求進步而忌極端，文化上的表現，也是只求「適應」環境而不能創造的。能積極創造，而且在政治上眞正表現革命之文化的，本來只有南方，只在南方。南方之科學文化雖現未成熟，甚至於因帝國主義之經濟侵略，形成一種畸形之買辦的文化；買辦文化和科學文化的區別，在前者是不自覺的文化，後者是自覺的文化。起來！可愛的廣東青年！我們現在已經自覺有創造新文化的必要，我們便須努力，我們已經過分享受科學文化的產物，而我們不識自己出來創造科學的文化，這是何等地恥辱啊！

末了爲鼓勵我可愛的朋友們，我應該簡單明瞭地指出一個創造南方文化即科學文化的道路，就是從今天起，大家立志研究科學，只有立志研究科學的青年，纔是南方文化的眞正創造者，纔能夠復興中華民族，以建設燦爛光榮的新中國！

二十一年九月二十六日。

中國文化的現階段

——培英中學講演——

從來講中國文化的，似都只注意於書本子上的文化，尤其先秦諸子的文化，而所謂復興中國民族文化，也是指要復興先秦諸子的文化，這種怪可憐的文化覺察，根本不知中國文化是有一段演進的歷史，遑論到現代的文化階段？中國如果現在還是周秦，當然可以適用周秦時代的文化，如果現在還是漢唐，當然可以適用漢唐時代的

文化，然而事實告訴我們，現代只是現代，不是周秦，也不是漢唐，那末空談中國文化復興，而復興的中國文化，究竟是指的什麼呢？由我看起來，所謂復興中國文化，是指復興中國的文化精神，是活的文化之創造，不是死的文化之因襲。如果過去數千萬年所積成的文化，只是傳給我們以一種壓迫力，使我們永遠受制於那個「子曰」「詩云」的格式之下，不得翻身，那麼這種灰色的文化，倒不如斬釘截鐵毀滅了的好。因為文化本來就是生活，不是如一般人所認為不變的東西，相反地文化生活乃在永遠創新，永遠變化的過程當中，文化本身就是變和動的表現，所以不說文化則已，一說文化則一定於過去之所有外，而時時常有所創，常有所生，換言之，文化即現在的文化。

我們異常尊重過去的文化，然而過去的文化須經過今我的創造活動，即將過去文化湧現於現代生活之中，而後纔有存在的意義，這就是說文化是有現在性的，一切真的文化都是現代的文化，不然所謂過去文化，只是糟粕而已，無生命的木乃伊而已。固然我們也知道依現代的中國文化來看，無論那方面都是宣告西方文化之侵入，與本國文化之破產，那末提倡現代文化豈不是要使本國文化根本不能存在嗎？但是事實卻不如此，文化的根本現象，一方面有如辯證法之「揚棄」(Aufheben)的現象，一方面更有「綿延」(Duration)的現象，我們不要誤會中國傳統文化精神會有一天間斷時節，我們更不應該排斥西方文化，因為他正是中國文化起死回生的藥石。所謂現代文化，誠然是中國古文化的一個否定，然此否定其自身即為第二否定而設之否定，這就是說西方文化之侵入，正是復興中國文化之一個「要素」(Moment)一個歷程，因之中國現代文化之把握，即中國文化之現階段的把握，實際也就是理解乃至復興中國文化之一個不可少的步驟。

但未說到中國文化之現階段以前，須先將文化的類型敘述一下，文化包括知識的文化概念與社會的文化概念，前者為宗教哲學科學藝術；後者為政治法律，經濟，教育。從前孔德（Comte）曾將人類知識的進化分三時期，（一）神學時代（二）形而上學時代（三）實證科學時代；又將社會的進化分三時期，（一）軍事時代，（二）法律時代，（三）產業時代。不過孔德這種分法，仍不完全，依我主張，在知識生活，文化本質應分為宗教哲學科學加上藝術，同樣在社會生活，文化本質亦應分為政治（軍事）法律經濟（產業）再加上教育，換言之，即文化史的第一時代為宗教時代，同時即軍事時代；文化史之第二時代為哲學時代，同時即為法律時代；又文化史之第三時代為科學時代同時即經濟時代。試就現代來說，則現代生活即以科學的文化概念為中心，又為以經濟支配一切的時代，所以構成現代文化根柢的，不是宗教不是哲學，也不是政治不是法律，實是那使人類現生活成為可能之科學團體與經濟組織，因而現代文化的把握，也就是科學文化與經濟文化的把握。世界文化的現階段如此，中國當然不出此例。

先就知識生活的現階段來看，則；

（一）宗教——不信神，不信上帝，否認任何宗教而主張唯物的自然觀。

（二）哲學——一方面傾向於科學的哲學，如實驗主義，一方面則盛行辯證法唯物論的哲學。

（三）科學——舉國一致承認科學的重要，自然科學與社會科學均有人提倡。

（四）藝術——浪漫主義文學似已過時，一般傾向於新寫實主義或所謂無產階級文學。

次就社會生活的現階段來看，則：

（一）政治——傾向於急進的社會民主政治的理想。

（二）法律——注重勞動階級的利益。

（三）經濟——在各種方式之下，傾向於國家社會主義之統制的經濟。

（四）教育——主張職業化的生產教育。

中國文化的現狀如此，不期然而然已成為一種自然趨勢，誰也不能阻止他，誰也不能取消他。總而言之，中國文化的現階段在知識生活上為科學時期，在社會生活上即為經濟時期。人類文化的進化，既然是從神學時期即軍事時期，到形而上學時期即法律時期，現在又進到實證科學時期即經濟時期；那末在前一階段以法律統一一切，所以一經製定憲法以後，便一切可告無事，然而現階段卻是科學經濟統治一切的時候。假使科學不能發達，民生問題不能解決，便所謂憲法，也只是一紙空文；所謂哲學，也只是招搖撞騙的幌子。反一面來說，如果要使中國民族復興，則不可不使中國文化復興，要使中國文化復興，則對此最大難關之文化現階段，不可不先充分地理解牠，把握牠。中國文化如不想繼續創造則已，要想繼續創造，則必須要有一個物質的基礎，所以一切的唯物主義，一切的無神思想，凡為現階段文化所應有盡有的，都應該任其自然生長，自然消滅。固然現實文化也有許多缺點，如（a）過於偏重物質，缺乏偉大之生命性；（b）過於偏重科學，缺乏藝術的涵養；（c）過於偏重機械性，只注目到必然世界而不知有自由世界。卻是平心而論，現階段文化雖不是文化史上最後理想，但以較過去的舊文化，

則內容當大有增加。不但如此，（A）現階段實爲到達將來文化之不可少的歷程，我們全盤承受現實的文化，即所以促進理想的新文化；（B）現實文化是有實踐性的，社會性的，竭力提倡現實文化，使可使社會大衆和文化發生關係；且可對治帝國主義的侵略，而促進世界大同；（C）現實文化因科學極其發達，可使中國日臻於政治上經濟上自由獨立的地位。由此可見中國文化的現階段，有利有弊，只要我們努力減少他的短處而用其長處，則現階段的文化，正所以救中國之最大的方便法門，我們何忍去反對他，摧殘他。

依我意思，中國文化的黃金時代，不在過去乃在將來，不在於先秦諸子的古典時代，而在於二十世紀後之「藝術文化」的產生，中國文化的根本特質，不是宗教，不是科學，而爲藝術的。哲學固爲中國文化之一特色，然而中國哲學自古即傾向於造成藝術的人生，中國只有泛神思想而無宗教，只有手藝而無科學；在藝術上亦只傾向於象徵主義表現主義，而反對寫實主義，自然主義。所以中國文化始終與第三期之科學文化不能完全融合，而所以不能完全融合的緣故，即因藝術的文化本高出於科學的文化一步。如以科學文化爲現實的階段，則藝術文化實爲理想的階段；不過我們應該知道，就是理想的文化，他也須要一個物質基礎的，如果科學文化之現階段，不能貫徹，那末理想的藝術文化，即中國的文化精神，亦決不會如飛將軍似的從天而下。我們固然很討厭必然的世界，然而必然世界實爲到達自由世界之一個階梯；我們何嘗不想即刻提倡中國的眞文化，以實現藝術世界，然而未走到藝術世界以前，我們必須通過科學的文化世界。也只有牢牢守着科學的文化階段，走到盡處，纔可以轉化入於藝術的世界，而這也就是我們提倡中國文化復興之最大目標了。

最後我爲明白解答誰能夠貫徹中國文化現階段這一個問題，依我意思這個責任應該完全由南方的青年們自去負的。？爲什麼呢因爲依據中國文化之地理上分佈，只有南方文化能注全力於實用的知識，即注全力於科學文化的建設事業，換言之，即只有南方文化纔能給中國文化以一個物質的基礎，所以我一向宣言，中國唯一的希望，只有南方，只在南方。完了。

二十一年十一月二十八日。

中國文化之地理的分布

——讀朱君毅中國歷代人物之地理的分布——

自從梁任公提倡歷史統計學（見梁任公先生學術講演集第三輯）以後，史學上統計的研究法便成爲中國史家之一種重要的工具，尤其關於歷史之人物地理分布的統計，前後有丁文江梁任公張耀翔及朱君毅四人，各有其不同的研究方法，根據和時代，然而成就最大最可看出歷代人物分布『大較』的眞相的，卻不能不算朱君毅這一本『中國文化之地理的分布』（中華書局常識叢書第四十種）的小册子了。這一本書似並不曾告訴我們以什麼新奇的有價值的原則，他只告訴我們以：

（一）自前漢以迄今日，中國人物之變遷，似由西北而趨東南，成半月形。（頁43）

（二）人物之產生，實際上環境佔極大之勢力。（頁44）

但當我們細心研究一下，則從他所列的數目字上，不但看出歷代人物之地理的分布，還可看出中國歷代文化之地理的分布，而且結結實實地給我們提倡南方文化運動的人以確實的科學的基礎。如頁四二所列中國歷代人物變遷之趨勢圖，下附以說明，即爲：

時代	前漢	後漢	唐	北宋	南宋	明	清	民國	最近（民國十五年後）
人物最多省分	山東	河南	陝西	河南	浙江	浙江	江蘇	江蘇	廣東

可見以時代言之，北宋以前爲黃河流域的文化，清以前爲揚子江流域的文化，最近始爲珠江流域的文化，那末我們提倡南方文化運動不是有很充足的歷史地理的根據嗎？不但如此，即單就民國十五年內人物之地理的分布來說，依據原著八九十各表（頁 34—35）也可看出南方文化之爲科學的文化與產業的文化，試錄表如下：

表八　民國實業人物之地理的分布表

省分	人數	百分比	等級	省分	人數	百分比	等級
廣東	二七	二六．五%	一	安徽	二	一．九%	七
江蘇	二五	二四．五	二	湖南	二	一．九	七
浙江	二一	二〇．六	三	國外	二	一．九	七
河北	一一	一一．〇	四	山東	一	．九	一一．五
福建	六	五．九	五	山西	一	．九	一一．五

省分	人數	百分比	等級	省分	人數	百分比	等級
湖北	二	.九	一一.五	遼寧	一	.九	一一.五
陝西	一	.九	一一.五	總數	一〇二	九九.六	一四
雲南	一	.九	一一.五				

表九 民國教育人物之地理的分布表

省分	人數	百分比	等級	省分	人數	百分比	等級
江蘇	一九	二六.七%	一	雲南	三	四.二%	七.五
浙江	一三	一八.二	二	湖北	二	二.八	一一
河北	九	一二.七	三	湖南	二	二.八	一一
河南	五	七.四	四	廣東	二	二.八	一一
江西	四	五.六	五	安徽	一	一.四	一四
山東	三	四.二	七.五	遼寧	一	一.四	一四
福建	三	四.二	七.五	國外	一	一.四	一四
四川	三	四.二	七.五	總數	七三	一〇〇	一五

表十 民國軍事人物之地理的分布表

省分	人數	百分比	等級	省分	人數	百分比	等級
河北	三九	二九.五%	一	安徽	一三	九.八%	二

山東	一二	九	三
福建	九	六·八	四
江蘇	八	六·一	六
四川	八	六·一	六
遼寧	八	六·一	六
浙江	四	三	九·五
湖北	四	三	九·五
廣東	四	三	九·五
雲南	四	三	九·五
河南	三	二·三	一三·五
湖南	三	二·三	一三·五
廣西	三	二·三	一三·五
貴州	三	二·三	一三·五
山西	二	一·五	一六·五
甘肅	二	一·五	一六·五
江西	一	·七	一九
陝西	一	·七	一九
吉林	一	·七	一九
總數	一三二	九九·三〇	二〇

以上三表都是取材於一九二五年鮑威氏(J. B. Powell)『中國名人錄』及同年吳德海氏所編的『中國年鑑』來的。著者在下面有一段說明謂：

「閱表八，知實業人物以廣東為最多，次為江蘇，次為浙江，又次為河北。粵人僑居海外長於經商，善於製造，實業人才之多，自非偶然。閱表九，知教育人物亦以江蘇為最多，浙江次之，河北又次之。江浙教育素稱完善，故其教育人物較多。閱表十，知軍事人物，以河北為最多，次為安徽，又次為山東，此蓋由民國十五年以前，中國軍事人物，多為北洋與皖之人」。

這一段話，當然還不能說明南方文化之史的意義，然而依據「如此如此」的數目，使我們知道中國文化之地理的分布，北方黃河流域是以軍事的人物為最多數，中部揚子江流域是以教育人物為最多數，南方珠江流域是以實業的人物為最多數，這麼一來，而我們一向主張以南方珠江流域代表產業文化與科學文化的說法，便無意中得到歷史統計的證明了。所以我常常對朋友們說：朱君毅「中國歷代人物之地理的分布」一書，無異乎為我做的，這就可見他的真價值了。

但在這裏，要有一個申明，就是黃河流域雖以軍事的人物為中心，然因科學沒有發達，故在反帝抗日的戰線上，反而有無恥軍人之無抵抗的策略；揚子江流域雖以教育的人物為中心，然因科學沒有發達，故其學說思想祇自封於種哲學觀念的一抽象體系；所以歸根及底，要真個反帝抗日，先不可不提倡珠江流域的文化運動，即科學的產業的文化運動。只要在第三期的文化即經濟基礎上，把脚根站穩，則中華民族便可不亡，而北方的軍事人物，與中部的教育人物，也都自然而然如孫中山先生所說：「任使得法」，「人盡其才」，而中國文化之最高的統一，便完成了。

二十二年，十二月十五日。

文化教育發端

一　文化教育說之史的發展

【教育學說之三階段】　自我發表『文化哲學』之一、二兩章以後，（現代史學第一、二兩期）即引起一位『西洋教育史』著者姜琦先生的注意，他在本年八月刊行一部『教育哲學』，共三十餘萬言，裏面批評『文化哲學』竟有數千言之多。（原書頁 91 116，上海華衆圖書公司出版）關於姜先生批評的答覆，當然不是這裏的事，可注意的，就是他雖對我反駁，卻又承認我『對於中世紀以還的一切學問之研究，劃分為宗教的，哲學的，及科學的三個時期，是很合理的』；（頁 108）並且他更拿教育做例，認為一樣可以依此劃分時期。他最先肯定『在古代時候，可以說並沒有教育之研究這一回事，實在講起來，教育之真正的研究，是發端於第十七世紀』，接着他即區分教育之研究為三時期：

（一）神學的教育學，

（二）哲學的教育學，

（三）科學的教育學。（見教育哲學頁 109–111）

因此姜先生的結論『這樣說起來，就可知教育之研究，確是如朱謙之先生所說，可以劃分為宗教的，哲學的，科學的三個時期』；（頁 111）卻不知道三個時期，只好說是孔德（Comte）三階段的法則。若依我意思，則教育學說史之研究，亦應劃分為宗教的哲學的科學的藝術的四個時期。姜先生則以為『除掉藝術的一個時期不應該插進外，其餘三個時期，我是非常贊同的』；（頁 107）為什麼藝術時期不應該插進？姜先生對此並沒有詳細的說明，而以『關於這一點，我另有意見，現在姑且不談』一段自注，以不了了之；其實教育學上之藝術時期，纔

眞正是現代教育學說之主要時期。固然從一面來說，現代教育仍是站在第三時期，然而第三時期就是實現第四時期之一個過程，不是到了科學的教育學，教育思想便不會進化咧。然則所謂第四時期的教育研究，應該以什麼思潮做代表呢？我用一句話來說盡，這是就是所謂『文化教育學』了。

【文化教育學的淵源】 本來講到「教育」，依照我「文化類型學」的區分，是應屬之於社會生活之文化方面，和政治，法律，經濟三者，同屬於「文化社會學」研究的範圍，我在文化哲學看重文化分期的原理，同樣在文化社會學裏，也特別提出所謂『歷史主義』。這就是說，依我主張，社會生活之文化方面，如政治，法律，經濟，教育，都只有完全應用新歷史主義纔可解釋，所以我曾勉力於將歷史方法應用於社會科學之各方面，就中竟有一種『歷史學派經濟學』，已經出版了，可是說也好笑，如果說有什麼「歷史學派的教育學」不怕有人笑我嗎？其實也不盡然，教育學上雖還未發現如政治學，法律學，經濟學上之所謂「歷史學派」，卻早已發生所謂「文化學派」，而文化學派所提倡之「文化教育學」，很明瞭地就是傾向於歷史主義的。只要我們現在承認教育的目的是在繼續維持自古迄今歷史上既成的文化，或打破原有文化而創造新的文化，那末教育這個東西便非從文化社會學上爲歷史的研究不可。換言之，卽非抱歷史主義不可。所以德國文化教育學的元祖 Wilhelm Dilthey (1833-1911)，他在一八八八年有一次關於教育學的講演，卽否認教育學之普遍性，以爲教育的理想是應跟着歷史和社會而轉移的。『因此所以神學的教育學可一變而爲哲學的教育學，哲學的教育學可一變而爲科學的教育學，而科學的教育學，其自身也不能不變而爲所謂「文化的教育學」了。

文化教育學既起源於這一位對於歷史研究有很深的實際上的知識，如他自己所說他的學問即生長於德國歷史學派的空氣而受其影響的哲學家，（參看拙著歷史哲學大綱頁 283）——Dilthey——所以自始即不得不承認「教育」爲歷史的社會的實在之一，他有名的『精神科學序論』，要將精神科學與自然科學對立，自然科學以自然爲研究的對象，精神科學則以歷史的社會的實在爲研究的對象，又稱爲文化科學。復次自然科學受支配於因果的法則之下，精神科學則以價值之創造，目的之實現，爲其根本問題，而這也就成了精神科學之一的「教育學」之根本問題了。因此所以精神科學派的文化教育說，其所謂「教育」，即以人類整個的生命爲基礎，而含有在歷史的社會的形態中而渴慕「價值」追求「目的」的意味。這所謂價值，就是「文化價值」，所謂目的，即以文化價值之實現爲目的，不過講到「文化價值一節」，Dilthey 雖也舉出經濟法律宗教藝術學問等文化之諸體系，卻沒有很明確的說明，關於這一點，他的弟子史普蘭格（Eduard Spranger）（柏林大學教育學院院長）有很大的貢獻。史氏著作很多，最重要的爲「生活基型」(1914)『文化與教育』(1923)等書。在「生活基型」中，他告訴我們生活形式有以下之六種，而生命所追求的價值方向，也是有以下六項，如圖：

生活基型	價值方向	活動中心	性格
一理論型	學問的	要求普遍真理的認識活動；	學者
二經濟型	經濟的	利用物質的經濟活動；	企業家商人
三審美型	藝術的	構成美感的藝術活動；	藝術家

四宗教型	宗教的	敬虔信念的宗教活動；	信仰的人
五政治型	權力的	支配他人的權力活動；	權力的人同活動的人
六社會型	社會的	融和他人的愛的活動；	慈善家同人道家

因之所謂『文化』，也就是這些價值的實現。而且這些價值各種都有其道德的價值，道德是不屬於任何之一個生活基型，只要我們就性格所近，努力選一個最高最好的基型，這就是「道德」。因為人生世界，不會一個人只追求一種文化價值，但也很難同時追求許多價值，所以在渴慕「價值」追求「目的」的時候，常常要以其中之任一種價值為活動中心，而以其餘價值作用，為其補助手段。好比有的人理論型特別好，因之便以普遍妥當之認識活動為中心，而以經濟的藝術的宗教的權力的社會的各種價值，按某種方式放在附屬的地位。同樣有的人政治型特別好，而那另外五個不好，則其生活形式應該以支配他人之權力活動為中心，而以學問的，經濟的，藝術的，宗教的，社會的等活動，放在附屬的地位。而這種生命對於各種價值方向的選擇，當其漸漸成為固定永續的傾向的時候，這就可看出所謂『個性』，所謂『人格』，生活之特徵也可以說是因生命能夠發揮自己的價值能力，所以就是最高的「道德」了。文化教育學的一大特色，就在於一方面注意於正在成長發育中之兒童「個性」，一方面卻注意於「文化價值」，供給兒童以充分適宜的教材，以引導其「個性」養成價值的發展。至於教育家自己的『人格』，則依 Spranger 所說，是屬於社會的精神的活動之一，所以應該以「愛」為活動中心的，這就是他所提倡很有名的所謂『教育愛』的學說了。

由上 Dilthey 和 Spranger 的文化教育說，從大體來說，是很值得贊同的；即以 Spranger 的弟子許田(Erich Stern) 所提倡以發生主義考察教育的起源，同時又依價值意識文化意識而論教育的動機，我覺着也有很大的理由。不過據實來說，這一派所謂文化教育，雖然可以算得教育思潮中最進步的學說，卻不能算就是最完備的學說。如果教育真個如 Dilthey 所謂歷史的社會的實在之一，則應該更徹底地趨向歷史主義，來接受一種和現代歷史現代社會最有密切關係的教育新說。什麼「價值」呀，「體驗」呀，「精神生活」呀，這些抽象的名詞，對於這麼一個激盪的時代思潮，有什麼用處呢。所以精神科學派以教育為歷史的社會的實在是對的，而將教育認為精神科學之一，卻大錯了。教育無論如何說，只是文化之社會生活方面，即屬於文化社會學的範圍，而不屬於純正哲學的範圍。所以精神科學派將抽象字眼來講教育，根本即不知道教育之所以為教育者，乃在歷史的社會的文化之傳遞或創造，是社會本位的活動，而非個人本位的體驗也。以「體驗」「價值」「精神生活」來談教育，其結果將使教育流於空漠而變成無用的廢物，是欲充實生命反而把生命摧殘了。這是第一點。次之就是對於 Spranger 所說生活基型，即『精神個性類型論』的批評。他只知道生活之六種型，即理論型可以造成學者，經濟型可以造成企業家同商人，審美型可以造成藝術家，宗教型可以造成信仰的人，政治型可以造成權力的人同活動的人，與社會型可以造成慈善家同人道家，卻不知在此六種類型之中，理論型即可二分為哲學型與科學型，哲學型可以造成哲學家，科學型可以造成科學家。又於六種型之外，還有法律型可以造成法律家，與教育型可以造成教育者，而所謂『社會型』云云，則根本不能與五類型並列。因為文化類型本分知識生活與社會生

活之二大方面，如宗教型，哲學型，科學型，藝術型，均屬於「知識型」；而政治型，法律型，經濟型，教育型，則均可屬之於「社會型」也。由此八種文化類型交織則形成社會之種種形態（所謂文化之社會性）與種種之文化時代（所謂文化之歷史性）。如在宗教時代的生命所追求之文化方向，必以宗教型為中心的活動，因而教育所造成者，必為宗教家，而以其他之文化類型屬之；如審美型之藝術家在此時不是沒有，但此藝術家必為受了宗教型陶冶之宗教的藝術家。但關於這一點 Spranger 似乎完全沒有注意，所以結果只將六種基型並列，而沒有看到他這幾種基型之歷史的辯證法的發展趨勢，遂不能不說是他根本錯誤，其結果所謂「文化教育」，不但不能促進文化全體之價值的發展，而反而不知輕重地養成反動的文化勢力，把那正在成長中之新興文化摧殘了。至於德國文化教育學派之其他最根本主張，如注重「生命」，注重「個性」，注重「愛」為教育活動的中心，如此傾心於對人精神之施與的愛，而將教育之本質放在文化之傳播及擴充之中，當然和我們的主張再同意也沒有了。

二　文化教育學之新研究

【文化教育學在中國的影響】　我們再觀察一下文化教育學在中國的影響，似乎還是最近幾年的事。范錡教授在「最近歐美教育思潮」增訂板中，曾稱其「兼長兼備，理論完密，實為教育思潮中之最進步者」；(頁201)卻是這種最進步的教育學說，在提倡者既未達到完成地步，介紹者自然更屬寥寥，依我所見，只有下列的幾篇論文可考：

(一)蔣徑三：文化哲學與文化教育學(教育雜誌第 21 卷 12 號)

(二)蔣徑三：文化教育學的理論與方法(教育雜誌 21 卷 4 號)

(三)楊人楩：文化哲學的教育思潮(教育雜誌第 21 卷 5 號)

(四)林礪儒：文化教育學(北京文化學社刊小冊子)

(五)范錡：文化主義教育思潮(見『最近歐美教育思潮』第十章頁 193-222 二十年十二月增補再版補入，初版缺此一章)。

就這幾篇論文來看，也是介紹他人的學說多，至教育雜誌論文，內二篇所用材料相同，只有詳略之不同，所以文化教育學雖有人稱道，實際上至今尚無一絲一毫的影響，恐怕專攻『西洋教育思想史』的還有不很注意有所謂文化教育學罷！(如瞿世英所著『西洋教育思想史』即未提到)但可注意的，就是文化教育學，既經南方前後幾位學者介紹，我一向既有文化哲學，文化社會學，與文化史的主張，在教育方面，當然也傾向於文化教育學的學說。不過我要申明的，就是我並不以德國文化教育派的主張為主張，這一派須加以批評之點很多，尤其生活基型論和我的文化類型說根本不同，換言之，我是從事於文化教育學之新研究，而從歷史主義的基礎上，來提倡我的文化教育學的。

由我觀察的結果，(第一)從縱的歷史方面說，從來教育都是文化教育。在文化史上之宗教時代，即有宗教之文化教育，在文化史上之哲學時代，即有哲學之文化教育；同樣地在文化史上之科學時代，即現代，即不得不有

科學之文化教育了。（第二）從橫的社會方面說，所有教育都是文化教育。我們不說文化和教育則已，一說文化則所有文化都是如社會學家 Ellwood 所謂『文化是一個團體學習的過程』?（文化進化論頁 6-7）一說到教育，則所有教育都是一個團體『學習文化』和『使用文化』（同上頁21）之文化的教育，人類社會所異於禽獸的特殊要素，可以說由於文化，也可以說是由於教育，二者原來是二而一，一而二的。

【教育之第一義——教育即文化】曉得教育之本質就是文化，就容易明白教育的目的，也就在於文化了。文化教育學派一向的意見，是以歷史的社會的實在為對象，即將已有（傳統）現有（現實）將有（理想）三方面，為其研究的對象（參范著頁 206），所以教育的意義，也就應該包括這三方面，即：

（1）傳承過去之已有文化；

（2）適應現在之現有文化；

（3）創造未來之將有文化。

一方面仰倚着過去為文化之傳遞；一方面俯視着將來，為文化之創造，而最重要的，卻在乎現有文化之認識與把握，引申現在的文化而進於將來之文化理想，這就是我所以主張依歷史主義來指導現在之教育設施的根本意思了。

【教育之第二義——現代教育即產業文化教育】 原來教育是要適應當時的環境的，文化是永遠創新不斷的。所以從縱的歷史方面來說，一個時代即有一個時代的文化，即一個時代即有一個時代之標準的文化教育。

從前法國孔德（Comte）曾將人類知識的發達，分做三個階段，第一神學時代，第二形而上學時代，第三實證的或科學時代。又將社會生活的發達分做三個階段，第一軍事時代，第二法律時代，第三產業時代。現代已經是什麼時代呢？無疑乎就是第三階段的科學時代與產業時代，所以現代的文化教育應該不是神學教育，哲學教育，而應該就是『科學教育』。從社會的生活方面着眼，又可說就是『產業教育』了。

試再就橫的社會方面來看，在文化之八類型也應該以其中之科學型與經濟型，爲中心活動，而要特別培養出科學家與經濟家的。現在先將文化之八類型，列表如下：

文化類型	文化心理	人格	文化類型	文化心理	人格
一宗教型	濟度	聖者（宗教家）	五政治型	權威	權力的人同活動的人
二哲學型	驚嘆	賢者（哲學家）	六法律型	規範（公平）	法律家
三科學型	支配（探求）	研究者（科學家）	七經濟型	實用	經濟家同企業家
四藝術型	審美	藝術家	八教育型	愛護	教育家及人道家

現代文化教育之根本原理，即在實施上一方顧慮這一時代少年子弟之特殊個性，一方面特別注意發達科學的及經濟的文化類型，我們的教育信條，是『你須要認識清楚你所處的一個時代之最高的文化形式，而充分發揮之，使自己做個能夠順應時代與適合地方的文化進展之一個人』；這最好的一條路，當然就是做一個科學家或經濟家了。

由上可見現代的文化教育是歸結於科學教育與產業教育，換言之，即爲適應現在之現有文化，便不可不以全力發展科學教育與產業本位的教育，使每一個少年子弟不但有完全的科學知識，而且有自覺心的生產能力。這種教育在蘇俄正在蓬蓬勃勃地發展，牠的主義雖有人加以批評，而牠們新教育的制度和方法，卻算是世界上最新的教育，同時也就是我們提倡文化教育之一個簇新的目標。

【對於過去未來文化所抱的態度】　但是文化教育雖注重於養成生產階級，使少年弟子能夠適應現在之現有文化，但對於過去之已有文化，亦主張保存利用，調和，而不主張絕對廢棄的，A. V. Lunacharsky 就很明瞭這種情形，所以認爲對於「從前的哲學和科學，已有許多發明和貢獻地方，不應該廢去而不加研究，應當與他們的思想和主義調和混合起來」；（見酈樹森編：蘇俄新教育頁7）因爲無論如何，過去之已有文化，從歷史的進化線索來看，總算得現在之現有文化的策源，是有他自身之合理的存在的。並且依文化類型之交織關係來看，即在科學時代與產業時代，也未嘗沒有宗教型或哲學型特別好，而經濟型科學型特別壞，在這時，自不免會有衝突發生。教育者的任務，即在於一方面顧及這些特殊人格之個性發揮，一方面又不使其有反時代之文化傾向，所以在這個時候，教育家又成爲調和各種類型的公證人了，不但如此，文化教育在適應現有的文化以外，格外還要注意到創造未來之新文化。換言之，文化教育家除卻要造成科學家與經濟家的性格以外，還要特別注意要造成藝術家與教育家自己的時代。這就是說，在科學教育與產業教育以外，更不可不倡導美育的觀念，以爲文化教育之研究的大目標。美育好比就是教育上之自由世界，而科學教育與產業教育，則好比還是必然世界，在從自由世

界走向必然世界的當中，我們還是腳踏實地，以重視科學教育與生產教育爲當急之務，然而並未忘卻將來造成藝術家與教育家支配一切之理想的文化教育時代。

三　中國過去教育失敗之原因與文化教育運動

我們再應用上面文化教育的理論，來觀察一下中國三十年來的教育失敗的歷史，便容易發見牠的癥結所在了。從清光緒二十八年開始採用新式學校制度以來，一方面因受世界大勢和時代環境的影響，似乎有意無意之中都可看出提倡『產業教育』與注重造成『產業家』和『科學家』的萌芽。一方面從其全體發展來說，又實可看出其東抄西襲，對於現代文化之本質，根本不能認識，對於教育的方針，也就不免朝秦而暮楚了。現在試依我研究的結果，將中國最近三十餘年的教育方向，分做三個時期，列表如下：

第一時期	第二時期	第三時期
外國語言文字教育與『中學爲體西學爲用』	道德教育，美感教育，軍國民教育，實利教育，	三民主義教育（十五年初稱爲「黨化教育」）
光緒二十八年至民國元年(1902-1912)	民國元年至十七年(1912-1928)	民國十七年至今(1928-)
光緒二十八年以前，有方言館與同文館。均不過『培植譯人，以爲總署及各使館之用，故僅教語言文字，而於各種學問皆從簡	民國元年教育部改革教育宗旨，廢止「忠君，尊孔」。蔡元培爲第一任教育總長，所定教育宗旨爲『注重道德教育，以實利教育，	十七年五月全國教育會議取消『黨化教育』一名，確定爲『三民主義教育』。同年八月中央黨部訓練部提議確定教育宗旨，

略』。（最近三十五年之中國教育頁五六引）所以在光緒二十五年時，即生起反動，而提倡以『中學爲體，西學爲用』之說；如軍機大臣總理衙門辯議京師大學堂章程第二章第一節，即有如下一段之批評，謂『近來各省所設學堂，雖名爲中西兼習，實則有西而無中，且有西文而無西學。各省學堂既以洋務爲主義，即以中文爲具文』。所以京師大學堂組織即『標舉兩義，一曰中西並重，二曰西文爲學堂之一門，不以西文爲學堂之全體；以西文爲西學發凡，不以西文爲西學究竟』，（同上第二章第一節）二十八年張百熙擬定所謂『欽定學堂章程』頒布。二十九年廢止欽定章程頒布所謂『奏定學堂章程』，乃由張之洞擬定。儀他意思，也是說『西學最重保存古學，亦係歸專門者自行研究，古學之最實重者無過經書，無識之徒喜新厭古，樂放縱而惡閑檢、惟恐經書一日不廢，眞乃不知西學西法者

軍國民教育輔之，更以美感教育完成其道德』。詳細解釋見蔡元培『對於教育方針之意見』。（見言行錄上冊頁 183-203），民國四年袁世凱頒布教育綱要，內一條爲「申明教育宗旨，注重道德實利，尚武，而運之以實用」；同年因要做皇帝，又頒布教育宗旨爲『愛國，尚武，崇實，法孔孟，重自治，戒貪爭，戒躁進』七條。洪憲失敗，即無人過問，事實上還是公認元年呈定者爲教育宗旨。民國四年教育調查會提議取消軍國民教育，而「以養成健全人格，發展共和精神爲宗旨」。同年全國教育聯合會呈請教育部廢止教育宗旨，而採用此二語爲教育本義。自八年至十一年教育本義隨着平民主義思潮而擴大影響。十一年新學制系統改革令公布，定出七條教育標準，（一）適應社會之進化；（二）發揮平民教育精神；（三）謀個性之發展；（四）注意國民經濟力；（五）注意生活教育；（六）使教育易於普及；（七）

主張根據三民主義發揚民族精神，實現民主政治，完成社會革命而臻於世界大同爲宗旨』。不久國民政府通過教育宗旨，主張實現三民主義以進於世界大同。直到十八年四月國民政府正式公布教育宗旨，爲「中華民國之教育根據三民主義以充實人民生活，扶植社會生存，發展國民生計，延續民族生命爲目的。務期民族獨立，民權普遍，民生發展，以促進世界大同』。（以上見最近三十五年之中國教育頁 118-119）又在十七年前，在民國十五年，浙江省政府曾訂『實施黨化教育大綱』五條。十六年上海特別市黨部有『黨化教育委員會』的設立，又教育行政委員會亦議定學校施行黨化教育辦法草案。

也」，這時代對於學生運動絕對禁止在光緒三十二年清學部又定有教育宗旨五目，所謂「忠君尊孔尚公尚武尚實」，只要畢業以後卽好升官雖在普通中學宗旨也規定有「俾畢業後不仕者從事於各項實業」，其實只是表面文章罷了。

多留各地方伸縮餘地。此七條俱宗旨而非宗旨，直到民國十二年因國家主義思潮影響，中華教育改進社依據國家主義明定教育宗旨四條（一）注意本國文化，以發揮民族精神；（二）實施軍事教育，以養成強健體格；（三）厲施國恥教育以培養愛國志操；（四）促進科學教育以增益基本知能。此四條雖未經教育部公布，實已發生相當影響，民國十六年蔡元培改教育部爲大學院，次年有一段談話提出三點；『設中央研究院爲實行科學研究，設勞動大學提倡勞動教育；設音樂院藝術院實現美化教育』，（見最近三十五年之中國教育頁169引）十七年五月大學院召集一次全國教育會議，議決學校系統的原則爲（一）根據本國實情；（二）適應民生需要；（三）增高教育效率；（四）謀個性之發展；（五）使教育易於普及；（六）留地方伸縮可能。此六點仍爲十一年新學制的標準之改頭

注入式	啓發式	薰化式
	換面，九月再加修正公布，另加『提高學科標準』一條。	

由上三個時期的教育思潮，第一期過於保守，雖然在「忠君尊孔」以外，也有「尚實」一條，卻是不很重要的。第二期過於自由，雖也有所謂「實利教育」，與新學制標準所謂「注意國民經濟力，注意生活教育」等，其實還不及所謂「道德教育」與「美感教育」重要得多。這時商務印書館發行的「教育雜誌」，開章明義也標出『美育，體育』，以相號召，這就可見學風所趨了。不過可注意的，就是在民國六年上海有所謂『中華職業教育社』之設，宣言書中有云：

『吾儕所深知確信而敢斷言者曰：今吾中國至重要至困難問題，厥惟生計。曰求根本上解決生計問題，厥惟教育。曰吾中國現時之教育，決無解決生計問題之希望。曰吾中國現時之教育，不惟不能解決生計問題，且將重予關於解決生計問題之莫大障礙』。

因此在民國七年該社便宣布職業教育之目的如下：

（一）爲個人謀生之準備——使無業者有業，使有業者樂業。

（二）爲個人服務社會之準備。

（三）爲國家及世界增進生產力之準備。（見最近三十五年之中國教育頁 142-143）

卻是結果是怎樣呢？依據黃炎培先生『三十五年中國之職業教育』一文，他說『自清光緒二十三年至民國五年，凡二十年間之職業教育，……在教育統計上，對於一般教育，並百分之一之地位而未曾取得』（頁141）在該社設立以後，『……至二十年而教育部發表職業學校，僅一百四十九所，並民國初年而不如遠甚，乃至並前清光宣之間，而亦復不如，可謂一落千丈矣』。（頁152）可見所謂『職業教育』，也不過空嘴說白話，和實際教育是全沒關係的。至第三期根據三民主義『以充實人民生活，扶植社會生存，發展國民生計，延續民族生命為宗旨』，自然最說得動聽，或如姜琦先生一樣，也可以簡直承認『三民主義教育』就是『生產教育』。不過我總以為名詞只是名詞，事實還是事實，我們應該完全站在第三時期『三民主義教育』的基礎上，因為三民主義教育本和「生產教育」相通，若就現狀來說，仍然名不副實，以『政治型』為主，結果只有『政治教育』而無所謂現代之文化教育，因為文化的心理不同，其影響亦自不同，所以就是第三期的教育思潮，我仍覺着對於發展現代文化教育——產業教育——仍有許多應加以解釋的。因為推源中國三十年來的教育，不是沒有宗旨，就是宗旨不定，沒有宗旨所以只能『就已有之人才而甄拔之，未嘗就未成之人才而教成之』；（張之洞的話）不然就是以什麼『中學為體西學為用』做宗旨了。因為宗旨不定，所以袁世凱可以同年之內頒布兩次宗旨，十七年學校系統原則竟可以改了又改，而且許多點是抄襲十一年的新學制的。時而道德教育，時而國家主義教育，時而道爾頓制度，時而設計教學法，……這真是東抄西襲，不但對於現代現有之文化不能適應，甚至過去之已有的古典文化，都不能保存，究竟為的什麼原因呢？據我觀察結果，簡單說來，是有兩大原因：

（第一）由於缺乏現代文化之認識。

（第二）由於缺乏現代文化之經濟的基礎。

以前言之，如第一期張之洞所定學堂章程，要說他不注重文化，他又很注重『讀經』，以爲這就是中國文化的根本；（看柳翼謀中國文化史下册頁 584），這種思想實在太陳舊不堪，然而勢力之大，影響到現在。第二期蔡元培先生提倡『美育』，『美育』原來是第四期的教育理想，換言之即未來之將有文化，卻不是現在之現有文化，所以很可提倡，只可惜提倡太早了，反而不易於爲人領受。因爲從前的教育沒有根本把握住「現代文化」，即產業的科學的文化，所以不是過舊，就是太新，結果當然是大失敗了。以後言之，第二期中華職業教育社就是提倡『職業教育』的，然而影響不過如此，因爲提倡者多江浙兩省的教育家，然而在中國中部，是沒有產業經濟的基礎的，所以提倡職業教育的結果，最多只多造成幾個手工業的學徒，而仍不能順應現代之文化——產業文化。他們不明瞭爲什麼「教育較發之區，餓莩載途如故，匪盜充斥如故」；（同上頁 142引教育社宣言書）他們更不明瞭爲什麼從民國七年宣布職業教育之目的以後，至二十年反而職業學校有一落千丈之勢。（同上引）這其間無疑乎完全有經濟的基本原因，因爲中國中部的經濟基礎太弱了，所以建設不起眞正現代文化教育，——產業教育。——所以雖有一般人提倡職業教育，而在教育部所頒行的教育宗旨，仍然只是以『謀個性之發展』爲前提，而所謂『職業教育』，結果也只成爲資本家之『個性發展』的職業教育罷了。但話雖如此，我們還是主張在新的基礎之上，即更廣大的教育宗旨之上，來提倡『產業教育』，這就是所謂文化教育運動了。而就文化教育

運動的步驟來說，因爲中國只有南方尚有產業之經濟基礎，所以文化教育運動也應該先由南方教育家出來奠定宏基，並決定目標去創造一種新的文化教育原理，新的文化教育制度，我們絕對需要生產教育，然而這種生產教育，應該使之成爲一個統一的有計劃的文化教育運動，應該適應生產之實際情形，來定一個文化教育的指針。至於生產學校的經營，乃至於新課程之規定，詳細情形，當順應時代與適合國情來採用世界上已經試驗有效的新教育之系統。而且只有這種自行創造之新的文化教育，纔是我們現在最迫切需要的救國教育，與最能保障中華民族之安全的現代化的教育，完了。

二十二年十二月二十二日，廣州。